

هذا كتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون
الإلهي وأرسطوطاليس للشيخ
الامام الملقب بالعالم الثاني
أبي النصر الفارابي

وهو يحتوي على ثمانية رسائل

(طبع على نفقة الحاج عبد الرحيم المكاوي)
« السكتي بجوار الازهر بمصر »

الطبعة الاولى

١٣٣٠ هـ سنة ١٩٠٧ م ١٣٢٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالاهي وأرسطوطا ليس
للشيخ الامام الملقب بالعلم الثاني أبي نصر الفارابي رحمة الله عليه
الحمد لو اهب العقل ومبدعه ومسور الكل ومخترعه كفى احسانه القديم
وأفضاله والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله

أما بعد فاني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا في حدوث
العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين أخلاقاً في اثبات
المبدع الأول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المجازات
عنى الافعال خيرها وشرها وفي كثير من الامور المدنية والحليقة والمنطقية
أردت في مقالتي هذه أن أشرح في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه
غفوي قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدها ويحول الشك والارتباب
عن قلوب الناظرين في كنهيهما وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في
مقالتهما لان ذلك من أهم ما يقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وأيضاحه

اذ الفلاسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة وكان
هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها وأصولها ومتعمقان
لاواخزها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في يسيرها
وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من
الشوائب والكدر بتلك منطقت اللسان وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة
فن الاكثرين من ذوي الابواب الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول

الاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود التفسير عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكميين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الامر فيه من احدي ثلاث خلال إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح وإما أن يكون رأي الجميع أو الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيلاً ومدخولاً وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقرأ جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللـفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرنا وهو الذي يؤثر الحكيم أفلاطون فان المقسم يروم أن لا يشذ عنه شيء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطوطا ليس يتصدي لسلكها غير أنه لما وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها وأتقنها وأوضحها اهتم أرسطوطا ليس باحتمال الكدو أعمال الجهد في انشاء طريق القياس وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجبته القسمة ليكون كالتابع والمنعم والمساعد والتناصح ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخليفة ثم شرع في الطبيعيات والالاهيات ودرس كتب هذين الحكميين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهد في ايضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه وانصبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح بين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته

فاما ان يكون رأي الجميع أو الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين
 انهما المنظوران والامامان المبرزان في هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك
 بعيد عن قبول العقل اياه وإذاته له اذ الموجود يشهد بضده لاننا نعلم بقيا
 انه ليس شيء من الحجج أقوى وأفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة
 بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجة ولاجل ان
 ذا العقل ربما ينجل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة
 تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة
 فهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ثم لا يترك وجود
 أناس كثيرة على آراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأي واحد المدعين لامام
 يؤثمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطأ في
 الشيء الواحد حسب ما ذكرنا لاسيما اذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً
 ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاينة وان حسن الظن بالشيء أو الإهمال في
 البحث قد يغطي ويعمي ويخيل وأما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل حتمها
 وتدريب ومبحث وتقرير ومعاينة وتبكيك وإنارة الاما كن المتقابلة فلا شيء أصح
 مما اعتقده وشهدت به واتفقت عليه ونحن نجد الاسنة المختلفة متفقة بتقديم
 هذين الحكيمين وفي التفلسف بهما تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار
 وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة
 والفصوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة
 واذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن بينهما
 خلافا في الاصول فقصر وينبغي أن تعلم أن ما من ظن بخطأ أو سبب يغلط
 الا وله داع اليه وباعت عليه ونحن نسين في هذه المواضع بعض الاسباب
 الداعية الى الظن بان بين الحكيمين خلافا في الاصول ثم تتبع ذلك بالجمع
 بين رأييهما

اعلم ان مما هو متأكد في الطبائع بحيث لا تقاع عنه ولا يمكن خلوهاعنه

والتبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب التواميس والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمه تش هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات أما في الطبيعيات فنقل حكمتنا بأن كل حجر يرسب في الماء ولعل بعض الاحجار يطفو وان كان كل نبات محترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق بالنار وان جرم الكل متناه ولعله غير متناه وفي الشرعيات مثل أن كل من شوهده فعل الخير منه على أكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادات في كثير من الاشياء من غير أن يشاهد جميع أحواله وفي المعاشرات مثل السكون والعلمانية اللتين حدهما في أنفسنا محدود إنما منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع أحواله ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على العبادات ثم وجد أفلاطون وأرسطوطاليس وبينهما في السير والافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحسكهم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيما حيث لامرأ فيه ولا احتشام مع تمادي المدة

ثم من أفعالها المباشرة وسيرهما المختلفة تحلى أفلاطون من كثير الاسباب الدنيوية ورفضه لها ومخذبه في كثير من أقاويله عنها وإشاره تجنبها وملازمة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج وولد وتزور للملك الاسكندر وحوي من الاسباب الدنيوية مالا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافا في أمر الدارين وليس الامر كذلك في الحقيقة فان أفلاطون هو الذي دون السياسات وهذها وبين السير العادلة والعشرة الالسية المدنية وأبان عن فصائلها وأظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها وقلاه بما ذكرناه مشهورة بتدأرسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير أنه لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يتبدى به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقي منها

الى تقويم غيرها ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهيمه من
 أمرها لأنني أياها في أهم الواجبات عليه عازما على أنه متى فرغ من الأهم
 الأولى أقبل على الأقرب الأدنى حسب ما أوصى به في مقالاته في السياسات
 والأخلاق وإن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في
 أقاويله ووسائله السياسية ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة
 وروح ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكال أمكنة معها تقويمها والتفرع
 للتعاون والاستمتاع بكثير من الأسباب المادية فمن تأمل هذه الأحوال علم
 أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وإن الثبوت الواقع لهما كان سببه
 نقص في القوي الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها في الآخر فلا غير على حسب
 ما لا يخلو منه كل الاثنين من الأشخاص الناس إذ الأكثرون قد يعلمون
 ما هو آثر وأصوب وأولى غير أنهم لا يطبقونه ولا يقدرون عليه وربما أطاقوا
 البعض وعجزوا عن البعض

ومن ذلك أيضاً تبين مذهبهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك
 أن أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإبداع بطون الكتب
 دون المصدر الزكية والعقول المرضية فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان
 وذهاب ما يستنبطه وتسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط
 فيها فاختار الرموز والألفاظ قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي
 لا يطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلباً وبحوثاً ونقيراً
 واجتهاداً وأما أرسطوطاليس فكان مذهب الإيضاح والتدوين والتزييد والتبليغ
 والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان
 على ظاهر الأمر متباينين غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس
 لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهب في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد
 مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف
 المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والحلقية الواضحة

أوردها مما دل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من المشايخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات المدن الجزئية من أثر اختيار العدل في التعاون المدني تخليق أن يميز مدير المدينة في العقوبة وتعام هذا القول هكذا من أثر اختيار العدل على الجور تخليق أن يميز مدير المدينة في العقوبة والثواب يعني أن من أثر العدل تخليق أن يثاب كما أن من أثر الجور تخليق أن يعاقب

ومن ذلك ذكره المقدمي قياس ما واتباعهما نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنها جواهر ومن ذلك أشياءه القول في تعدد جزئيات الشيء لوضح ليري من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء ثم تجاوزوه عن الغامض من غير أشباع في القول ولا توفيقه في الخط

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية حيث نطن أن ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه فإذا تؤمل رسائله وجد كلامه فيها منشأ به منظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب وتكفينا رسالته المعروفة الى أفلاطون في جواب ما كان أفلاطون كتب اليه به يسأله على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم وإخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة فانه يصرح في هذه الرسالة الى أفلاطون ويقول إني وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبها ترتيباً لا يخلص اليها إلا أهلها وعبرت عنها بعبارة لا يحيط إلا بشوها فقد ظهر مما وصفناه أن الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في أمر يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد

ومن ذلك أيضاً أمر الجواهر وإن التي أهمها أقدم عند ارسطوطا ليس غير التي منها أقدم عند افلاطون فإن أكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلافه

بين رأييهما في هذا الباب والذي حذاهم الى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا من أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه مثل كتاب طبياوس وكتاب يوليپيا الصغير دلالة على ان أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود الكيفي ثم وجدوا كثيراً من أقاويل أرسطوطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه في القياسات الشرطية يصرح بأن أولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر الاولى التي هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكوا في أن بين الاعتقادين خلافاً والامر كذلك لان مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولاً وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل أنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما بطلت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى أن الشخص الواحد كمقراط مثلاً يكون داخل تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكرم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك وفي المضاف من حيث هو أب أو ابن وفي الوضع من حيث هو جالس أو متك وكذلك سائر ما أشبهه فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاص الجواهر انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفاهيم وبها قوام الكلبي المتصور وأما الحكماء أفلاطون فإنه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات فإنه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي أقاويله الالهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صح أن هذين

الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما إذ الاختلاف انما يكون حاصله
أن حكماً على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد بحكمين
مختلفين فلما لم يكن ذلك فقد اوضح أن رأيهما يجتمعان على حكم واحد
في تقديم الجواهر وتفضيلها

ومن ذلك ما يظن بهما في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود أن
أفلاطون يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وارسطوطاليس
يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغي أن تعلم أن
مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه وينزل منه فإن المسافة واحدة وبين
السالكين خلاف وذلك أن ارسطوطاليس لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها
في توفية الحدود هو بطلب ما يخص الشيء وما يعمه بما هي ذاتية له وحوارية
وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد
الطبعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك من المواضع
كما يطول ذكره وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فإنه
حين يفرق بين العامي والخاص وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بطبيعته
وهذه هي الطريقة في القسمة رأساً لكنه يعمد من التعاون على اقتضاء أجزاء الحدود
والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في آخر مقاله الاولي فأما القسمة التي
تكون بالاجناس جزء صغير من هذا المأخذ فإنه سهل أن يعرف وسائر ما يتلوه
ويعلم لم يعد المعاني التي يرى أفلاطون استعمالها حين يقصد الى أعم ما يجده
كما يشتمل على الشيء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم
سهما كذلك وينظر في أي الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك
حتى أن يحصل أمر عامي قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرغه
ما يشاركه وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجلس
لم يقصد ذلك من أول الامر فإذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان

كان ظاهر سلوكه هذا فالعاني واحدة وأيضاً فسواء طلبت جلوس الشيء وفصله
أو طلبت الشيء في جلوسه وفصله فظاهر أن لا خلاف بين الرائيين في الاصل
وان كان بين المسلمين خلاف ونحن لا ندعي أنه لا بون بوجه من الوجوه
وجهة من الجهات بين الطرفين لانه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول
أرسطوطا ليس ومأخذه وسلوكه هي بأعيانها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه
وذلك محال وشذيع ولكننا ندعي أنه لاخلاف بينهما في الاصول والمقاصد على
ما يناء أو سنينه بمشيئة الله وحسن توفيقه

ومن ذلك أيضاً ما اتجه له أمونيوس وكثير من الاسكلايين وآخرهم
تاسطيوس فيمن يتبعه من أن القياس المختلط من الضروري والوجودي
إذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة ووجودية لازمورية
ولسبوا ذلك الى أفلاطون وادعوا أنه يأتي بقياسات في كتبه توجد مقدماتها
الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذي يأتي به في كتاب طيماوس
حيث يقول الوجود أفضل من لا وجود والافضل لثباته الطبيعة أبدأ ويزعمون
أن النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهي أن الطبيعة تشتاق الوجود ليست
ضرورية من جهات منها أنه لازمورية في الطبيعة وأن الذي في الطبيعة من الوجود
هو الوجود الذي على الاكثرونها أن الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند
المضاف اللاحق لوجود ما هي اللازمة عنه وزعموا أن المقدمة الكبرى من هذا
القياس ضرورية لقوله أبدأ وأرسطوطا ليس يصرح في كتاب القياس أن القياس
الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري ومن الوجودي وتكون الكبرى
هي الضرورية فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا أنه
لا يوجد لأفلاطون قول يصرح فيه أن أمثال هذه النتائج تكون ضرورية أو
وجودية البتة وانما ذلك شيء يدعيه الناطرون ويزعمون أنه قد يوجد لأفلاطون
قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيتاه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا
للذي دأبهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة وذلك

اذ لما هم وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلاثة حدود أول وأوسط وآخر
 ووجدوا لزوم الحد الاول للأوسط ضروريا ولزوم الاوسط للآخر وجوديا
 ورأوا الحد الاوسط وكان هو العلة لزوم الحد الاول للآخر والواصل له به ثم
 وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود قالوا اذا كان حال الاوسط الذي
 هو العلة والسبب في وصول الاول بالآخر حال الوجود فكيف يجوز أن يكون
 حال الاول عند الآخر حال الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد لنظرمهم
 في مجرد الامور والمعاني وأزورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على
 الكل ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه وأن معناه
 هو أن كل ماهوب وكل مايكون ب فهو أنهم لوجدوا أن هو بشرط المقول على
 الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوه وأيضا فإن
 القياسات التي يأتون بها عن أفلاطون اذا توهم حق التأمل فيها وجدوا أكثرها
 ورادا في صور القياس الموثلف من الموجبتين في الشكل الثاني ومهما نظر في
 واحد واحد من مقدماتها تبين وهن مادعوه فيها وقد لحص الاسكندر
 فروديسي معنى المقول على الكل وفاصل عن أرسطو فيها ادعوه وشرحنا نحن
 أقاويله أيضا عن كتاب أنولو طيقا في هذا الباب وبيننا معنى المقول على الكل
 لحصنا أمره شافيا وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني
 بحيث يكون فيه غيبة لمن تأمله عن كل مايورثه له في هذا الباب فقد ظهر ان
 لذي ادعاه أرسطوطاليس في هذا القياس هو على مادعاه وأن أفلاطون لا
 وجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول أرسطو

وما أشبه ذلك هو مادعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس
 في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين أرسطو صرة
 في أنولو طيقا أنه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحلوه وبينوا
 أمره ونحن أيضا شرحنا في تفاسيرنا وبيننا ان الذي أتى به أفلاطون في كتاب
 السياسة وكذلك أرسطوطاليس في كتاب السماء والعالم مما يوهمهم انها سوالب

ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة . مثل قوله السماء لاخفيف ولاثقيل وكذلك سائر ما أشبهها اذا الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير متبع لامتنع القياس من أن يكون منتجاً .

ومن ذلك أيضاً ما أتى به أرسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب بارى هرمينياس وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد فان سألته أشد مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان كثيراً من الناس ظنوا أن أفلاطون يخالفه في هذا الرأي وأنه يرى أن الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى أشد مضادة واحتجوا على ذلك بكثير من أقاويله السياسية والحلقية منها ما ذكره في كتاب السياسة ان العدل متوسط بين الجور والعدل وهؤلاء فقد ذهب عليهم مانحة أفلاطون في كتاب السياسة وما نحا أرسطوطاليس في بارى هرمينياس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان فان أرسطوطاليس انما بين معاندة الاقويل وأنها أشد وأتم معاندة والدليل على ذلك ما أورده من الحجج وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شيء من الامور الا يوجد فيها سوالب معاندة له وأيضاً فان كان واجباً في غير ما ذكرنا أن يجري الامر على هذا المثال فقد ترى أن ما قيل في ذلك سوالب وذلك انه قد يجب إما أن يكون اعتقاد التقيض هو الضد في كل موضع وإما أن يكون في موضع من المواضع هذه الا أن الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد أصلاً فان الكذب فيها هو الضد المعاند للحق ومثال ذلك من ظن ياسان أنه ليس بالسان فقد ظن ظناً كاذباً فان كان هذا الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد التقيض وأن أفلاطون حيث بين ان الاعدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها لامعاندة الاقويل فيها وقد ذكر أرسطوطاليس في نيقوماخيا الصغير في السياسة شبهاً بما بينه أفلاطون فقد تبين لتأمل هذه الاقويل

والناظر فيها بعين النصفة أنه لا خلاف بين الرأيين ولا تباین بين الاعتقادين
وبالجملة فليس يوجد الى الآن لأفلاطون أقاويل يبين فيها المعاصر المنطقية التي
زعم كثير من الناس ان يئنه وبين أرسطو طاليس فيها خلافاً وانما يحتجون على
ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية والحلقية والالاهية حسب ما ذكرناه
ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى أفلاطون من أن رأيه
مخالف لرأى أرسطو أن أرسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر
وأفلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاة المبصر
وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب وأرادوا من الحجاج
والشناعات والالزامات وحرّفوا أقاويل الائمة عن سننها المقصودة بها وتأولوا
تأويلات اسأغت لهم معها الشناعات ووجانبو طريق الانصاف والحق وذلك
ان أصحاب أرسطو طاليس لما سمعوا قول أصحاب أفلاطون في الابصار وانه انما يكون
بمخرج شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا
انه يخرج من البصر إما أن يكون هواء اوضوءاً او ناراً وان كان هواء فان الهواء
قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج هواء آخر وان كان
ضياءً فان الضياء أيضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج
من البصر فضل لا يحتاج اليه وأيضاً فانه وان كان ضياءً فلم أحسب منه الى
الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يفي هذا الضياء الخارج من البصر
عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في الظلمة إن كان الذي
يخرج من البصر هو ضياءً وأيضاً ان قيل أن الضياء الذي يخرج من البصر
يكون ضعيفاً فلم لا يهوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر الى شيء
واحد كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان
الضياء لا يخرج من البصر ولا يخرج مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفئ في المياه كما تنطفئ
النار ولم ينطفئ في سائر ما ينفذ الى فوق وليس من شأن النار أن تنفذ الى
الاسفل وأيضاً ان قيل ان الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه الاشياء

فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك
النظري هذه وما أشبهها من الشناطات التي وقعت لهم عند تحرّجهم لفظ الخروج
عن مقصود القول وجريهم الى الخروج الذي يقال في الاجسام
ثم ان أصحاب أفلاطون لما سمعوا أقوال أصحاب أرسطوطاليس في الابصار
وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بان قالوا أن الانفعال لا يخرج
من تأثر واستحالة وتغير في الكيفية وهذا الانفعال اما أن يكون في المضمون
الباصر أو في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر فان كان في المضمون
أن تستحيل الحادثة في آن واحد بعينه من ألوان بلا نهاية وذلك محال اذ
الاستحالة انما تكون لا محالة في زمان ومن شئ واحد بعينه الى شئ واحد
بعينه محدود وان كان يحصل في بعضه دون بعض لزم ان تكون تلك الاجزاء
مفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال يباحق الجسم المشف
أعنى الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعديد
قابلا للضدين في وقت واحد مما وذلك محال هذه وما أشبهها من الشناطات
التي أوردوها ثم أن أصحاب أرسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم
تكن الألوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما أدرك البصر
الكواكب والاشياء البعيدة جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من
أن يباغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلاحظ الكواكب مع بعد
المسافة في الزمان الذي نلاحظ فيه ما هو أقرب منها ولا يتأخر ذلك شيئا فظهر من
هذه الجهة أن الهواء المشف يحمل ألوان المبصرات فتؤدي الى البصر واحتيج
أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أن شيئا يثبت ويخرج من البصر الى
المبصر فيلاقيه بان المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات أدركنا ما هو أقرب دون
ما هو أبعد والملة في ذلك أن الشيء الخارج من البصر يدركه ما يعرب
منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه أقل وأقل حتى يفته فلا يدرك
ما هو بعيد عنه جداً البتة ومما يؤكد هذه الدعوى أننا متى مددنا أبصارنا الى

مسافة بعيدة وأوقمتها على مبصر تجلى بضوء نار قريبة منه أدركنا ذلك المبصر
وان كانت المسافة التي يتنا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله أرسطو وأصحابه
لوجب ان يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئا لجسم من الألوان
فتوَدَّى الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصرنا علمنا أن شيئا
خرج من البصر وامسك وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذي تجلى بضوء ما أدركه
ولو أن كلا الفريقين أخرجا أعينهم قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وهجروا
طريق العصبية لعدوا أن الانلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير
معنى خروج الجسم من المكان

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق
اللغة وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير أن يخيل الخروج الذي
للأجسام وأن أصحاب أرسطو طاليس أيضا أرادوا بلفظ الانفعال معنى
غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر ان
الشيء الذي يشبه بشيء ما تكون ذاته وأبينه غير المشبهة ومضى نظرا بعين
النصف في هذا الامر علمنا أن هنا قوة وأصله بين البصر والمبصر وأن من
شجع على أصحاب أفلاطون في قولهم ان قوة ما يخرج من البصر فتلاقي المبصر
فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه مما سالتس بدون
قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم أقاويل أولئك في اثبات القوة وخروجها يلزم
قول هؤلاء في حمل الهواء الألوان وإدائها الى الابصار فظاهر ان هذه
وأشباهاها معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحوثها عنها واضطرهم الامر
الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها ألفاظا موضوعة
مفردة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك
وجدوا الطبيين مقالا فقالوا وأكثر ما يقع من المخالفة انما يقع في أمثاله
هذه المعاني للأسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلو من أحد أمرين اما لتخلف
المخالف وأما لمعادته فأما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل

الرصين المحكم اثباتاً لم يعتمد التوهم أو تعصب أو مغالبة فقلما يعقد
 خلاف العالم أطي لفظاً على سبيل الضرورة عند ما دام بيان مرغامض وإيضاح
 معنى لطف فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقفه الالفاظ المشتركة والمستعارة
 ومن ذلك أيضاً أمر أخلاق النفس وظنهم بأن رأي أرسطو مخالف
 لرأي أفلاطون وذلك أن أرسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا أن الاخلاق
 كلها عادات تتغير وأنه ليس شيء منها بالطبع وأن الانسان يمكنه أن يتقلد من
 كل واحد منها الى غيره بالاعتباد والدرية وأفلاطون يصرح في كتابه السياسة
 وفي كتاب بولييطيا خاصة بان الطبع يغلب المادة وأن الكهول حينما طبعوا على
 خلق ما يصبر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا
 فيه تمادياً ويأتي على ذلك بمثال من الطريق إذا ثبت فيه الدغل والحشيش
 والشجر معوجه متى قصد خلاء الطريق منها أو ميل الشجر الى جانب آخر
 فإنها اذا خليت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك
 وليس يشك أحد من يسمع هاتين مقالتين أن بين الحكيمين في أمر الاخلاق
 خلافاً وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا وذلك أن أرسطو في كتابه المعروف
 بنيقوماخيا إنما يتكلم عن القوانين المدنية على ما يبناه في مواضع من شرحنا لذلك
 الكتاب ولو كان الامر فيه أيضاً على ما قاله فرقوبوس وكثير ممن بعده من
 المفسرين أنه يتكلم على الاخلاق فإن كلامه على القوانين الحقيقة والكلام القانوني
 أبداً يكون كلياً ومطلقاً لا يحسب شيء آخر ومن البين أن كل خلق اذا نظر
 اليه مطلقاً علم أنه يتنقل ويتغير ولو بمرور وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن
 التغير والتنقل فإن الطفل الذي نفسه تعدد بالقوة ليس فيه شيء من الاخلاق
 بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة فإن ما كان فيه بالقوة فيه تهوؤ لقبول
 الشيء وضده ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب
 الى ضده الى أن تنقضي البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يمرض الموضوع
 بالإعدام والملكات فيتغير بحيث لا يتقابلان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم

التهو فاذن كان ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع
لا يمكن فيه التغير والتبدل

وأما أفلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وأيها أنفع وأيها أشد
ضرراً فينظر في أحوال قابلي السياسات وقاعليها وأيها أسهل قبولاً وأيها أعسر
ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته يمكن بها من
نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يسر جداً والعبر غير
المستع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى
خلق أسهل وفي بعضهم أعسر على ما صرح به في كتابه المعروف بـ"نقوما خبـ"
الصغير فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق الى خلق وأسباب السهولة كم هي
وما هي وعلى أي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع
فن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل وأعطى كل شيء حقه عرف أن
لاخلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء بجذله الظاهر من الاقاويل
عند ما ينظر في واحد واحد منها على انفراد من غير أن يتأمل المكان
الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه وهما أصل عظيم الفناء في
تصور العلوم وخصوصاً في أمثال هذه الموانع وهو انه كما المادة مهما كانت
متصورة بصورة ماثم حدثت فيها صورة أخرى صارت مع صورتها جميعاً
مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذي له صورة يبين بها سائر الاجسام
ثم يجعل منها ألواح ثم يجعل من الألواح سرير فان صورة السرير من حيث
حدثت في الألواح مادة لها وفي الألواح التي هي مادة بالاضافة الى صورة
السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية
وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الاخلاق
ثم تكلمت ا كذباب خالق جديد كان الاخلاق التي معها كالاشياء الطبيعية
لها وهذه المكثبة الجديدة اعتيادية ثم ان سرت على هذه. ودامت على
ا كذباب خالق ذلك صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة الى هذه

الجديدة المكتسبة فهما رأيت أفلاطون أو غيره يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جداً ونفس اللفظ يناقض معناه اذا توهم في نفسه جداً ومن ذلك أيضاً أن أرسطوطاليس قد أورد في كتاب البرهان شكاً أن الذي يطلب علماً مالا يخلو من أحد الوجهين فانه إما أن يطلب ما يجهله أو ما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه وان كان يطلب ما يعلمه فطلبه علماً ثانياً فضل لا يحتاج اليه ثم أحدث الكلام في ذلك الى أن قال إن الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس والذي يطلب الحشبة هل هي مساوية أو غير مساوية انما يطلب ما لها منها على التحصيل فاذا وجد أحدها فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وأفلاطون بين في كتابه المعروف بفائذ أن التعلم تذكروا شيء على ذلك الحجاج يحكيها عن سقراط في مسائلته ومجواباته في أمر المساوي والمساواة وان المساواة هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الحشبة أو غيرها مما تكون مساوية لتغيرها متى أحس بها اللسان يذكّر المساواة التي كانت في النفس فلم أن هذا المساوي انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في النفس والله أعلم

وقد ظن أكثر الناس من هذه الاقاويل ظنوناً مجاوزة عن الحسد أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد أفرطوا في تأويل هذه الاقاويل وحرّفوها عن سننها وأحسنوا الظن بها الى ان أجروها مجرى البراهين ولم يعلموا أن أفلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من بروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل والقباس بعلامات لا يكون برهانا كما علمنا الحسكيم

أرسطو في أنولوطيقا الأولى والثانية وأما الدافعون لها فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع وزعموا أن أرسطوا مخالف له في هذا الرأي واغفلوا قوله في كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعاليم وكل تعلم قائم يكون عن معرفة بمقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان عامه من قبل قديماً وبعض الاشياء تعاليمها يحصل من حيث تعلمها ماً مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية فليت شعري هل يفادى معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئاً سوى أن العقل المستقيم الرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثر من الناس فمن تأمل حصول المقدمات الاولى وحال التعلم تأملاً شافياً علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين في هذا المعنى خلافاً ولا تباین ولا مخالفة ونحن نومي الى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه

فيقول من الذين الظاهر أن لاطفل نفساً عالة بالقوة ولها الحواس آلات الادراك وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكلبيات والكلبيات هي التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى التي تحصل من الكلبيات عن قصد متقدمة التجارب فأما التي تحصل من الكلبيات للانسان لاعن قصد فاما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يسنونه واما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان وما أشبهها من الاسماء وقد بين أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حساساً فقد فقد علماً ما فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً فلم يتذكر الانسان وقد حصل جزء وجزء منها فذلك قد يتوهم أكثر الناس انهم لم تزل في النفس وانها تعلم طريقاً غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة أو العقل ليس هو شيئاً غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً ثم ان الانسان

مهما قصد معرفة شيء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على حال من أحوال ذلك
 الشيء وتكلف الحاق ذلك الشيء في حاله تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك
 إلا طلب ماهو موجود في نفسه من ذلك الشيء مثل انه متى اشتاق الى معرفة
 شيء من الاشياء هل هو حي أم ليس بحي وقد تقدم حصل في نفسه معنى
 الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه أو بحسه أو بهما جميعاً أحد المعنيين
 فإذا صادفه سكن عنده واطمان به والتذ بما زال عنه من أذي الحيرة والجهل
 وهذا ما قاله أفلاطون ان التعلم تذّر وان التفكير هو تكلف العلم والتذ كر
 تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف فهما وجد مهما قصد معرفته دلائل
 وعلايمات ومعاني ما كان في نفسه فديما فكأنه يتذكر عند ذلك كالناظر الى
 جسم يشبه بعض أعراضه ببعض اعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه
 فيتذكّر بما أدركه من شبيهه وليس للعقل فعل يخص به دون الحس سوي
 ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم أحوال الموجودات على غير ماهي عليه
 فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق
 متفرقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا
 وكذلك سائرهما وأما العقل فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه
 الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا
 ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا وكذلك سائر ما أشبهها فمن تأمل
 ما وضعنا على سبيل الایجاز بما قد بالغ الحكماء أرسطو في وصفه في آخر
 كتاب البرهان وفي كتاب النفس وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره علم
 أن الذي ذكره الحكماء في أول كتاب البرهان وحكيته في هذا القول قريب
 مما قاله أفلاطون في كتاب فاثن الا أن بين الموضعين خلافا وذلك ان الحكماء
 أرسطو يذكر ذلك عند ما يريد أيضا أمر العلم والنياس وأما أفلاطون فانه
 يذكره عند ما يريد أيضا أمر النفس ولذلك أشكل على أكثر من ينظر في
 أقاويلهما وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل

في قدم العالم وحدونه * ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدونه وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا وما يظن بأرسطوطاليس أنه يري أن العالم قديم وبافلاطون أنه يري أن العالم محدث فاقول ان الذي دعي هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم هو مقاله في كتاب طويفا انه قد توجد قضية واحدة بينها يمكن أن يوثقي على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذاتة مثال ذلك هذا العالم قديم أم ليس بقديم وقد وجب على هؤلاء المختلفين أما أولاً فبان ما يوثقي به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وأيضاً فان غرض أرسطو في كتاب طويفا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذاتية وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل هو قديم أم محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذئمة وقد بين أرسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقاً فيستعمل شهرته في الجدل ولصدقه في البرهان فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب

وما دعاهم الى ذلك الظن أيضاً ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زماني فيصنون عند ذلك أنه يقول بقديم العالم وليس الامر كذلك اذ قدم تقدم فين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية واللاهية أن الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدء زماني أنه لم يتكون أولاً فبأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه فان أجزائه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فحاله أن يكون لحدونه بدء زماني ويصح بذلك انه انما يكون عن أبداع البارئ جل

جلاله اياه دفعه بلا زمان وعن حركته حدث الزمان
ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأنولوجيا لم يشبه
عليه أمره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر
من أن يخفى وهناك تبين ان الهوى ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء
وانها نجست عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم تربت وقد بين في السماع
الطبيعي ان الكل لا يمكن حدوثه باليخت والاماق وكذلك في العالم جهاته يتول
في كتات السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام المبدع الذي يوجد لاجزاء
العالم بعضها مع بعض

وقد بين هناك أيضاً أمر المثل كم هي وأثبت الاسباب الفاعلة وقد بين
هناك أيضاً أمر المكون والحرك وأنه غير المتكون وغير المتحرك وكما أن
أفلاطون بين في كتابه المعروف بطلمارس ان كل متكون قائم يكون عن علة
مكونة له اضطراراً وأن المتكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك أرسطو طاليس
بين في كتاب أنولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة
لا يوجد فيها الواحد لا ينهي ابد البتة ويرهن على ذلك براهين واضحة مثل
قوله أن كل واحد من أجزاء الكثير إما أن يكون واحداً واما لا يكون
واحداً فان لم يكن واحداً لم يحل من ان يكون إما كثيراً واما لا شيء وان كان
لا شيء لزم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيراً فالفرق بينه وبين الكثرة
ويلزم أيضاً من ذلك أن ما لا ينهي أكثر مما لا ينهي ثم بين ان ما يوجد
فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة
واحداً بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم
بين ان الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدة ثم بين أن الكثير
بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدم الكثرة ثم بين أن كل كثرة تقرب من
الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يمد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقي بعد
تقدمه هذه المقدمات الى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية

ويبين. بياناً شافياً أنها كلها حدثت عن ابداع البارئ لها وأنه عز وجل هو العلة
 الفاعلة الواحد الحق ومبدع كل شيء على حسب ما ينشأ أفلاطون في كتبه
 في الربوبية مثل طيباوس وبوليطيس وغير ذلك من سائر أقاويله وأيضاً فإن
 حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنما يترقى فيها من البارئ جل جلاله
 في حرف اللام ثم ينحرف واحداً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات
 الى أن يسبق فيها وذلك مما لا يعلم أنه يسبقه اليه من قبله ولم يليقه من بعده
 الى يومنا هذا فهل نظن بمن هذا سبيله أنه يعتقد لقي الصانع وقدم العالم
 ولا مونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكميين في اثبات
 الصانع استغنيا لشهرتها عن اخصارنا اياها في هذا الموضع ولولا ان هذا
 الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط فتي ما تنكبناه كنا
 كن ينتهي عن خلق ويأتي بمثله لافرطنا في القول وبيننا أنه ليس لاحد من
 أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بمحدث العالم واثبات
 الصانع له وتلخيص أمر الابداع ما لا رسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن
 يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب
 والنحل ليس يدل على التفضيل الا على قدم الطبيعة وبقائها ومن أحب الوقوف
 على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والاخبار المروية فيها والآثار
 الحكمة عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بأنه كان في الاصل ماء فتحرك
 واجتمع زبد وانفقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما
 يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي
 هي أضداد الابداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه أمر السموات والارضين
 من طيها ولنفا وطرحها في جهنم وتبديدها وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه
 على التلاشي المحض ولولا ما أخذ الله أهل العقول والاذهان بهذين الحكميين
 ومن سلك سبيلهما بمن وضحوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة وأنه ايجاد
 الشيء لا عن شيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لاحالة الى ذلك الشيء

والعالم مبدع من غير شيء، فإله الى غير شيء، فيما شا كل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبها مملوءة منها وخصوصاً ما لها في الربوبية وفي مبادي الطبيعة لكان الناس في حيرة ولبس غير أن لنا في هذا الباب طريقاً لتسلية يتبين به أمر تلك الاقاول الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب وهو أن البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يترتب عنه متقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي يناء في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوقف المواضع وأقنأها على ما يدل عليه كتب التشریحات ومنافع الاعضاء وما أشبهها من الاقاول الطبيعية وكل أمر من الامور التي بها قوامه موكل الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى أن يترقى من الاجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات والبرهانية، موكله الى أصحاب الازهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسيات موكلة الى ذوي الآراء السديدة والشرعيات موكلة الى ذوي الالهامات الروحية وأهم هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول الخاطبين ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطبقون تصوره.

فان من تصور في أمر المبدع الاول أنه جسم وأنه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذنه على تصور ما هو ألطف من ذلك والبق به ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل فعلاً بلا حركة وزمان لا ثبت في ذهنه معنى متصور البتة وان أجبر على ذلك زاده غياً وضلالاً وكان فيما بتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ثم يقدر ذهنه على أن يعلم أنه غير جسم وأن فعله بلا حركة غير أنه لا يقدر على تصور أنه لا في مكان وان أجبر على ذلك وكلف تصوره تبدل فإنه يترك على حاله ولا يساق الى غيرها وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا الى شيء، فلذلك ما قد خطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في

موضعه الى الخطأ والوهي بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين الحقيقة منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعني أفلاطون وأرسطوطاليس وأما طريق البراهين المنقمة المستقيمة العجيبة للنفع فنشأها من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله وعمله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان أقاويله في كيفية الابداع وتخصيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فستذكر أن يظن بهما فساداً يترى ما يعتقد أنه وأن رأيهما مدخولان فيما يسلكانه

ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب الى أفلاطون أنه يشبها وأرسطو على خلاف رأيه فيها وذلك أن أفلاطون في كثير من أقاويله يوصي الى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الآله ورعا يسميها المثل الإلهية وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وأن الذي يدثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال أنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشناعات أنه يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً وأفعلاً كما ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وأنه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم مؤلف الاطمان وأصوات غير مؤلفة وأصوات غير مؤلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء حارة وأشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد ومصور وشناعات آخر ينطلق بها في تلك الاقاويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الامادة مثل ما قلنا بسائر الاقاويل حيث أو مانا اليها والى أما كتبنا وخليتها ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتبسها من مواضعها فإن الفرض المقصود من مقتلنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من غير أن يحرف عن سواء السبيل الى

ما تحيله الالفاظ المشككة

وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بأثنولوجيا ثبت الصور الروحانية وبصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية فلا تخلو هذه الأقايل اذا أخذت على ظواهرها من احدي ثلاث حالات. اما أن يكون بعضها متناقضة لبعضها واما أن يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما أن يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتطابق عند ذلك وتتفق قائما أن يظن بأرسطو مع راعته وشدة بظنه وجلالة هذه المعاني عنده أعنى الصور الروحانية أنه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر وأما أن بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه محول فبقي أن يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة فتقول أنه لما كان الباربي جل جلالة بآيته وذاته مبانياً لجميع ما سواء وذلك لانه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في آيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب اضروري أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شئ من أوصافه بمعنى بذاته بعيد من المعنى الذي تنصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى حتى اذا قلنا أنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا أنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرهما ومهما استحكمت هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلم للفلسنة التي بعد الطليحيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطوطاليس ومن ملك سبيلهما انرجع الآن الى حيث فارقناه فتقول لما كان الله تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته جل الله من اشتباه وأيضاً فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو بحيزة

أيضاً كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجد على أي مثال نحو بما يفعله ويبدعه أما علمت أن من نفي هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه أن يقول بأن ما يوجد إنما يوجد حزافاً ونحساً وعلى غير قصد ولا نحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من أشنع الشناعات فلي هذا المعنى ينبغي أن تصرف وتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الالهية لا على أنها أشباح قائمة في أما كن آخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بين الحكميم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح وينبغي أن تدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي أهماله الضرر الشديد وان تسام مع ذلك أن الضرورة تدعو الى طلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي فانه ان قصد لاختراع ألفاظ آخر واستئناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ويتصور منها غير ما بشرته الحواس فلما كانت الضرورة تمنع ونحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ وأرجينا عن أنفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما تخيل وتصوره

وبما يجري هذا المجرى أقاويل أفلاطون في كتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والمقل وأن لكل واحد منهما عالم سوى عالم الآخر وان تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل وسائر ما قال مما أشبه ذلك ومن الواجب أن نتصور منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزة وكذلك بعالم النفس لا أن للمقل مكاناً وللنفس مكاناً وللبارئ تعالى مكاناً

بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئين
بالفلسف فكيف المتناضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف
لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو على ما يقال عالم الجهل وعالم العلم
وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها

وكذلك ما قاله من اقاضة النفس على الطبيعة واقاضة العقل على النفس
انما أراد به اقاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس
بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها ما يودعه اياها من
الصور الدائرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس
وأراد بأقاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانساق نحو ما ينفعها مما به
قوامها ومنه التذاذها والتأطيف بها وسائر وما أشبه ذلك

وأراد يرجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من حبسها ان النفس امة
دامت هذه العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلها
كأنها تشاق الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكأنها قد طلقت من
حبس مؤذ الى حيزها الملائم للمشاكل لها وعلى هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل
ماسوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني بدقتها ولطفها تمتعت عن
العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكم أملاطون ومن سلك سبيله
وان العقل على ما بينه الحكم أرسطو في كتبه في النفس وكذلك الاسكندر
وغیره من الملاسفة هو أشرف أجزاء النفس وانه هي بالفعل ناخرة وبه
تعلم اللاهيات ويمرر البارى جل ثلوه فكانه أقرب الموجودات اليه شرفاً
ولطفاً وصفاء لا مكاناً وموضعا ثم تتلوه النفس لانها كالمتوسطة بين العقل
والطبيعة اذ لها حواس طبيعية فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل الذي
هو متحد بالبارى جل وعز على السبيل الذي ذكرناه ومن الطرف الآخر
متحدة بالطبيعة وكانت الطبيعة تتلوها كياناً لا مكاناً فعلى هذا السبيل وعلى ما
ها بما يفسر وصفها قولاً ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله فانها

هما أجريت هذا الجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بأن
بينه وبين أرسطو إختلافاً في هذا المعنى ألا ترى أن أرسطو حيث يريد أن
يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجروا ويتشدد في القول
ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه

وذلك في كتابه المعروف بأولوجيا حيث يقول إني ربما خلوت بنفسي
كثيراً وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا في
ذاتي وراجماً اليها وخارجاً من سائر الاشياء سواي فأكون العلم والعالم
والمشلول جميعاً فأري في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متمجياً فأعلم عند ذلك
أني من العالم الشريف جزء صغير فاني لم أفاعل فلما أيقنت بذلك ترقيت
بذهني من ذلك العالم الى العلم الالاهي فصرت كأني هناك متعلق بها فعند
ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل اللسان عن وصفه والآذان عن سماعه
فاذا استنشيت في ذلك النور وباع الطائفة ولم أقو على احتماله هبطت الى عالم
الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور وتذكرت
عند ذلك أخي إرقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس
الشريفة بالصمود الى عالم العقل هذا في كلام له طويل يجتهد فيه وبروم بيان
هذه المعاني اللطيفة فيمنه العقل الكياني عن إدراك ما عنده وإيضاحه

فمن أراد أن يقف على يسير ما أومؤا اليه فان الكثير منه عسير وبعيد
فليحفظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة لئلا يدرك بعض ما قصد
بتلك الرموز والالغاز فاتهم قد بالنوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هذا
من لم يكن قصدهم الحق بل كان كدهم المصيبة وطلب السيوف فحرفوا
وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والمقصودات على الكشف والايضاح فانا
مع شدة العناية بذلك لم نل اننا لم نبلغ من الواجب فيه الا يسير اليسير
لان الامر في نفسه صعب عمتع جداً

وما يظن بالحكيم أفلاطون وأرسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه

أمر المجازاة والثواب والمقاب وذلك وهم فاسد بهما فإن أوسطو صرح بقوله
 إن المكافئة واجبة في الطيعة ويقول في رسالته التي كتبها إلى والده الاسكندر
 حين بلغها بفيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها وأول تلك الرسالة
 فأما شهود الله في أرضه التي هي الأنفس العالمة فقد تطابقت على أن الاسكندر
 العظيم من أفضل الاخيار الماضين وأما الآثار المدوحة فقد رسمت له في
 عيون أما كن الأرض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها ومغاربها ولن
 يؤثي الله أحداً ما آتاه الاسكندر الا من اجتناب واحتيال والخير من اختاره
 الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه
 والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكراً وأحدهم حياة
 وأسلمهم وفاة يا والده اسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبن
 ما يبغضك عنه ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زسرة
 الاخيار واحرصي على ما يترك منه وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر
 القرايين في هيكلي ديوس ٠٠ فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة
 على أنه كان يوجب المجازاة معتقداً

وأما أفلاطون فإنه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث
 والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والمقاب على الاعمال خيرها
 وشرها

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ثم لم يبرح على العناد
 الصراخ أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاهام للمدخولة واكتساب
 الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الافاضل مما هم براء عنه بمنزل وعند هذا
 الكلام تختم القول فيما رمنا بيانه من الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون
 وارسطو طاليس

والحمد لله حق حمده والصلاة والسلام على النبي محمد خير خلقه وعلى
 الطاهرين من عشيرته والطيبين من ذريته آمين

﴿ المقالة الثانية ﴾

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن أوزانغ الفاراني في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب مابعد الطبيعة قال قصدنا في هذه المالة هو أن ندل على الغرض الذي يشتمل عليه كتات أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول التي هي له ان كثيراً من الناس سبق الى وهمهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضل اذ نجد كثرة الكلام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لانجد فيه كلاماً خاصاً بهذا الغرض ألا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام.

ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجه كما هو لسائر الكتب بل ان وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تام واثنا مسطوس تاماً وأما المقالات الاخر فاما ان لم تشرح وأما ان لم تبقى الى زماننا على أنه قد يظن اذا نظر في كتب المتأخرين من المشائين ان الاسكندر كان قد قسر الكتاب على التمام.

ونحن نريد ان نشير إلى الغرض الذي فيه والي الذي يشتمل عليه كل مقالة منه.

فقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ويختص نظرها باعراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولوحته وعلم

الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما قبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها في مبادية ولو احقه ومن جهة ما هو كذلك وكذلك علم الحساب في العدد وعلم الطب في الابدان الانسانية من جهة مانصح وتورد وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات

وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوسعة وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التي لا تعرض بالخصيص لشيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والاعمال والتمام والنقص وما يجري مجرى هذه وفي المبدء المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي ان يسمى باسم الله جل جلاله وينبغي أن يكون العلم الكلي علماً واحداً فانه لو كان علمان كيان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر فهو علم حزني فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف فأذن العلم الكلي واحد فينبغي أن يكون العلم الالهي داخلاً في هذا العلم لان الله مبدءاً للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذي يشتمل منه على إعطاء مبدء الموجود يدعي ان يكون هو العلم الالهي لان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعية بل هي أعلى من الطبيعيات عموماً فهذا العلم أعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة فهذا واجب أن يسمى علم مبدء الطبيعة والعلم التعاليمي وان كان أعلى من علم الطبيعة ان كانت موضوعاتها متجردة عن المواد فليس ينبغي أن يسمى علم مبدء الطبيعة لان مجرد موضوعاته عن المواد وهي لا وجودي وأما في الوجود فليس لها وجود الا في الامور الطبيعية وأما موضوعات هذا العلم فنما ليس له وجود البتة في الطبيعيات لا وهمي ولا حقيقي وليس انما جردها الوهم من الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجردة ومنها ما يوجد في الطبيعيات وان كان يتوهم مجرداً عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعري عنها وجودها ويكون أمورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة

أو المفارقة بالوهم فاذن العلم المستحق بان يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو
 اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا العلم
 هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم
 للتقابلات واحدا ففي هذا العلم أيضا النظر في العدم والكثرة ثم بعد هذه
 الموضوعات وتحقيقها ينظر في الاشياء التي تقوم منها مقام الانواع كالمقولات
 العشر للموجود وأنواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالتنوع والواحد
 بالجنس والواحد بالمناسبة وأقسام كل واحد من هذه وكذلك في أنواع العدم
 والكثير ثم في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلّة والمعلول
 ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والموازاة والمناسبة وغير
 ذلك ولواحق العدم والكثير ثم في مبادئ كل واحد من هذه ويتشعب ذلك
 وينقسم الى أن يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهي هذا العلم وتبين فيه
 مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها

✽ فهذه جميع الاشياء التي تبحث عنها في هذا العلم ✽

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب
 في ابانة ان أقسام الملل كلها تنتهي الى علة أولى

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة في هذه المعاني وابانة وجه
 التبويص فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب
 المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهي المعاني التي

ينظر فيها وفي الاعراض الخاصة به وهي التي عددناها

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الالفاظ
 الدالة على موضوعات هذا العلم وأنواع موضوعاته ولواحقها بالتواطؤ كانت
 أو بالتشكيك أو بالاشتراك الحقيقي

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية

الثلاثة التي هي الطبيعية والرياضية والالهية وانها ثلاثة فقط وتعريف أمر العلم
الالهي انه داخل في هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان له النظر في
الهوية التي تقال بالذات لا في الهوية التي تقال بالمرض وانها كيف تشارك
الجدل وصناعة المغالطين

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول في الهوية التي تقال بالذات ولا
سيما في الجوهرية وتفصيل أقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركب وان
الحد الحقيقي ان كان للموجودات فلا في الموجودات فان كان للجوهر فلا في
الجواهر وكيف تحد بالمرکبات وأي الاجزاء يوجد في الحدود وأي الصور
يفارق وأيها لا يفارق وان لا وجود للمثل

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول في الصور
الافلاطونية وغناء التكوينات عنها في التكون وتحقيق القول في حدود المفارقات
اذا وجدت وان حددوها ذاتها

المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي تقدم المتقدم منهما
المقالة التاسعة في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد
المقالة العاشرة في تمييز مبادي هذا العلم وعوارضه
المقالة الحادية عشر في مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وانه
عالم بالذات حق الذات وفي الموجودات المفارقة التي بعده وفي كيفية ترتيبه
وجود الموجودات عنه

المقالة الثانية عشر في مبادي الطبيعية والتعليمات
﴿ هذه هي الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه ﴾

﴿ مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي ﴾

اسم الفعل يقال على أشياء كثيرة الاولى الشيء الذي به يقول الجمهور في
الانسان انه عاقل العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيولون هذا مما

بوجه العقل وينفيه العقل والثالث العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق واثامس الذي يذكره في كتاب النفس والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

(١) أما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان أنه عاقل فان مرجع ما يعمون به هو الى التعقل وذلك أنهم ربما قالوا في مثل معونة أنه كان عاقلاً وربما امتنعوا أن يسموه عاقلاً ويقولون ان العاقل محتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعمون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ويمتنعون أن يوقموا هذا الاسم على من كان جيد الروية في الاستنباط ما هو شر بل يسمونه ما كرا أو دهيا وأشبه هذه الاسماء وجودة الاستنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل هؤلاء انما يسمون بالعقل المعنى التكاملي ما يسميه أرسطو طاليس بالعقل وأما من سمي معونه عاقلاً فانه أراد به جودة الروية في الاستنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الاطلاق وهؤلاء متي وقفوا في أمر معونة أو أمثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً وكان يستعمل جوده رويته فيما هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلاً فاذا سئلوا عن يستعمل جوده رويته في فعل الشر هل يسمي داهياً أو ما كراً أو ما أشبه هذه الاسماء لم يمتنعوا هذا الاسم من قول هؤلاء يلزم أيضاً أن يكون العاقل انما يكون عاقلاً مع جودة رويته اذا كان فاضلاً يستعمل جوده رويته في الافعال الفضيلة لتفعل وفي الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المنعقل فالجمهور لما كانوا فيما يعمونه بهذا الاسم طائفتين طائفة تعطي من قبل نفسها أن العاقل ليس يكون عاقلاً ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلاً والطائفة الاخرى التي تسمي الانسان لجوده رويته فيما ينبغي

أن يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي أن يفعل من شره هل يسمونه عاقلا توقفوا واستمعوا صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعقل الى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند أرسطوطاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة في حين ما يفعل وعارضه وإذا كان مع ذلك فاضلا

(٢) وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أولا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور في بادى الرأي عند الجميع فان بادى الرأي المشترك عند الجميع أو الاكثر يسمونه العقل وأنت تبين ذلك متى استقرت شيئا مما يتخاطبون فيه بوجه أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة

(٣) وأما العقل الذى يذكروه أرسطوطاليس في كتاب البرهان فانه انما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس أصلا ولا عن فكرة بل بالفطرة والطبع أو من ضياء أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فان هذه القوة جزء مامن النفس يحصل لها المعرفة الاولى لا يفكر ولا يتأمل أصلا واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها وتلك المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية

(٤) وأما العقل الذى يذكروه فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به جزء النفس الذى يحصل للمواظبة على اعتياد شئ مما هو فى جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شئ مما هو فى جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات فى الامور الارادية التى شأنها أن تؤثر أو يجنب خان ذلك الجزء من النفس سماه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء من أجزاء النفس هى مبادئ المتفكر والذاهي فيما سيده أن يستنبط من الامور الارادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجنب . ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتفكر كنسبة

تلك القضايا الاول التي هي مذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكان
تلك المبادي لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها مبادئ من الامر النظرية
ان يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادي للمعتقل والداهي فيما شأنه أن يستنبط
من الامور الارادية العملية . وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب
الاخلاق ييزيد مع الانسان طول عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف اليها
في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل ويتفاضل الناس في هذا الجزء
من النفس الذي سماء عقلا تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا
في جنس مامن الامور صار ذا رأى في ذلك الجنس ومعنى ذى الرأى هو الذي
اذا أشار بشئ ما قبل رأيه ذلك من غير أن يطلب بالبرهان عليه ولا تراجع
وتكون مشوراته مقبولة وان لم يقم على شئ منها برهانا ولذلك فلما يصير
الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول
التجارب الذي ليس يكون الا في طول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك
القضايا . والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يردونه فيما بينهم انه هو العقل
الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان ونحو هذا يؤمنون ولكنك اذا
استقرت ما يستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من
بادي الرأى المشترك فليذلك صاروا يؤمنون شيئا ويستعملون غيره

(٥) أما العقل الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب النفس فانه جملة
على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال والعقل
الذي هو بالقوة هو نفس ما أوجزه نفس أو قوة من قوى النفس أو شئ
ماذاته معدة أو مستعدة لان تنزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون
موادها فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنترعة عن المواد ليست منترعة
عن موادها التي فيها وجودها الا أن تصير صوراً في هذه الذات وتلك الصور
المنترعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي للمقولات . ويشق
لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت

صوراً لها وتلك الذات شبيهة بمادة اذا تحصلت فيها صور الا أنك توهمت مادة
 ماحسانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في
 سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتي صارت المادة
 بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قرب وهمك
 من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً
 لتلك الصورة وتفرق سائر المواد الحسانية بأن المواد الحسانية انما تقبل
 الصور في سطوحها فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة
 عن صور المعقولات حتي تكون لها ماهية متحازة وللصور التي فيها ماهية
 متحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والحلقة
 التي تخلق بها شمعة ما مكبة أو مدورة فتفوس تلك الحلقة فيما وتشيع وتحتوي
 على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي
 تلك الحلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الحلقة
 فلي هذا المثال ينبغي أن تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي
 سماها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة فهي مادامت ليس فيها
 شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك
 الذات عقلاً بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل • فاذا حصلت فيه المعقولات التي
 انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل
 أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي اذا انتزعت حصلت معقولات
 بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلاً بالفعل
 بالتي هي بالفعل معقولات قائمها معقولات بالفعل وانما عقل بالفعل شيء واحد
 بعينه • ومعنى قولنا فيها انما عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت
 صوراً لها على أنها صارت هي ليس بعينها تلك الصور فاذن معنى انما عاقلة
 بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي من خارج النفس وإذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هي صور في مواد فوجدتها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في نفسها هو تاج لسائر ما يقرن بها فهي مرة أين ومرة متى ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً هي كيفية بكيفيات جسمانية وأحياناً تفعل وأحياناً تتفعل وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود ان صارت هذه المقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء غير تلك الأنحاء • مثال ذلك الين المفهوم فيها فأنك إذا تأملت معنى الين فيها أما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الين أصلاً وأما أن تجعل اسم الين بفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر

فإذا حصلت المقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات • وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات فإذا كان كذلك لم يتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لا جل أن معقولا ما قد صار صورة له وقد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوة بالإضافة إلى المعقول الآخر لم يحصل له بعد بالفعل فإذا حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالعقل المعقول الأول وبالمعقول الثاني • أبا إذا حصل عقلا بالعقل بالإضافة إلى المعقولات كلها وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالعقل فأنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل • وجوداً خارجاً عن ذاته بل إنما يعقل ذاته • وبين أنه كان إذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالعقل لم يحصل له بها عقل

من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالعقل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما موجوده وهو معقول هو موجود في ذاته فاذا تصير هذه الذات معقولة بالفعل وان لم تكن فيما قبل أن تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة بالفعل إلا أنها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالعقل ومعقول بالعقل على خلاف ما عقلت هذه الأشياء بأعيانها أولا فإنها علت أولا على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها وعلى أنها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لافي موادها وعلى أنها معقولات بالعقل فالمعقل بالعقل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالعقل صار العقل الذي كنا نقوله أولاً أنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فإذا كانت ههنا موجودات هي صور لا في مواد ولم تكن قط صوراً في مواد فإن تلك إذا عقلت صارت موجودة وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل أن تعقل فإن قولها أن يعقل الشيء أولاً هو أن تنتزع الصور التي في المواد عن موادها وتصير لها وجوداً آخر غير وجودها الأول

فاذا كانت ههنا أشياء هي صور لا مواد لها لم نحتاج تلك الذات إلى أن تنتزعها عن مواد أصلاً بل تصادفها منتزعة فتعقلها عن مثال ما تصادف ذاته من حيث هو عقل بالعقل هو معقولات لا في موادها فتعقلها فيصير وجودها من حيث هي مفعولات عقلاً ثانياً هو موجودها الذي كان لها من قبل أن تعقل بهذا العقل وهذا بينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لافي موادها إذ عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالعقل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بينه في تلك الصور التي ليست في موادها ولا كانت فيها أصلاً فإن الوجه الذي به نقول فيها هو فينا بالعقل عقل أنه فينا فعلي ذلك المثال ينبغي أن يقال في تلك أنها في العالم وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها

معقولات بالذم أو جهاً ويحصل العقل المستفاد حينئذ تحصل تلك الصور
مفعولة فتصير كلها صور للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد
شبه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل
والعقل الذي بالفعل شبه بموضوع ومادة للفعل المستفاد والعقل الذي بالفعل
صورة لتلك الذات فلك الذات شبه مادة فعند ذلك تبدى الصور في
الانحطاط إلى الصور بالجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقى قليلاً قليلاً
إلى أن تفارق المواد شيئاً شيئاً وقليلاً قليلاً بانحاء من المفارقة متفاضلة فإن
كانت الصور التي لا في مادة أصلاً ولم تكن ولا تكون في مادة أصلاً متفاضلة
في المكان والمفارقة كان لها ترتيب ما في الوجود وإن ما كان أكتها على هذا
الطريق صورة لما هو أنقص إلى أن تنتهي إلى ما هو أنقص وهو العقل
ثم لا تزال تخط حتى تبلغ إلى تلك الذات وإلى ما دونها من القوى النفسانية
ثم من بعد ذلك إلى الطبيعة ثم لا تزال تخط إلى أن تبلغ إلى صور الأسطوانات
التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة
الأولى فإذا ارتقت من المادة الأولى رتبة رتبة فأثما ترتقي إلى الطبيعة التي هي
صورة جسمانية في مواد هيولانية إلى أن ترتقي إلى تلك الذات ثم إلى ما فوق
ذلك حتى انتهى إلى العقل المستفاد انتهى إلى ما هو شبه بالنجوم والحد الذي
إليه تنتهي الأشياء التي تسب إلى الهول والمادة وإذا ارتقي منه وأثما يرتقي إلى
أول رتبة الموجودات المفارقة وأول رتبة العقل الفعال

(٦) وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطو طالس في المقالة الثالثة

من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو
بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل تلك
الذات التي كانت محقلاً بالقوة عقلاً بالفعل وجعل للمعقولات التي كانت معقولات
بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس
إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في الظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاق

بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف بالتأمل ومعنى الاشفاق هو الاستدارة
عن محاذات منير فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار البصر
بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل وصارت الالوان مرئية بالفعل بل تقول
ان البصر ليس انما صار بصيراً بالفعل بان حصل فيه الضوء والاشفاف بالفعل
بل لانه اذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيات ويحصل صور
المرئيات في البصر صار بصيراً بالفعل ولانه توصل قبل ذلك بشعاع الشمس
أو غير ان صار مشقاً بالفعل وصار الهواء المماس له أيضاً مشقاً بالفعل صار
حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئياً بالفعل فالمبدأ الذي به صار البصر بصيراً بالفعل
بعد أن كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات
بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس . فعل هذا المثال يحصل
في الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلة منه منزلة الاشفاف بالفعل من
البصر وذلك الشيء يعطي إياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي
كانت القوة معقولات له بالفعل وكما أن الشمس هي التي تحمل العين بصيراً
بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل كما تعطى من الضوء كذلك العقل الفعال هو
الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك
بعبته صارت المعقولات معقولات بالفعل . والعقل الفعال هو نوع من العقل
المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال الا أن وجودها فيه على
ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل وذلك
أن الأخس في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتب يكون أقدم من الاشرف من
قبل أن ترتبنا نحن الى الأشياء التي هي أكمل وجوداً وكثراً ما يكون من
الأشياء التي هي أنقص وجوداً على ما تبين في كتاب البرهان اذ كنا انما
نترقى عن الاعرف عندنا الى ما هو مجهول وما هو أكمل وجوداً في نفسه
هو أجهل عندنا أعنى ان جهلنا به أشد فلذلك لضطر الى أن يكون ترتيب
الموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال والعقل

الفعال يعقل أو من المواد الاكمل فالاكمل فان الصور التي هي اليوم في مواد هي في العقل الفعال صور منتزعة لا أنها كانت موجودة في مواد فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه وانما اتحدت في أسر المادة الاولى وسائر المواد بان أعطيت الصور التي في العقل الفعال والموجودات التي قصد إيجادها قصداً أولاً فبما لدينا وهي تلك الصور غير أنها لما لم يكن إيجادها هنا إلا في المواد كونت هذه المواد وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال هو غير منقسم أو يكون ذاته أشياء غير منقسمة وهي في المادة منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا تغلبه المادة الا منقسماً وهذا قد يذنه أرسطو طاليس في كتاب النفس أيضاً (تمت المقالة والحمد لله)

❦ بسم الله الرحمن الرحيم ❦ د

❦ رسالة لأبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ❦

قال أبو نصر الفارابي الاشياء التي يحتاج الى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن أرسطو فهي تسمة أشياء الاولى منها أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة واثاني معرفة غرضه في كل واحد من كتبه والثالث المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في الفلسفة والرابع معرفة الغاية التي يقصد اليها تعلم الفلسفة والخامس معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة والسادس المعرفة بنوع كلام أرسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه والسابع معرفة السبب الذي دعا أرسطو الى استعمال الاغراض في كتبه والثامن معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة والتاسع الاشياء التي يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو

(١) فأما أسماء الفرق التي كانت الفلسفة فشتتة من سبعة أشياء أحدها من اسم الرجل المعلم للفلسفة والثاني من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك المعلم والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه والرابع من التدبير الذي كان يتدبر به والخامس من الآراء التي كان يراها أصحابها في علم الفلسفة والسادس من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة والسابع من الأفعال التي كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفة

فأما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة ففرقة أصحاب فوئاغورس وأما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف ففرقة أصحاب أرسطيفوس الذي من أهل قورينا وأما الفرقة المسماة من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه الفلسفة ففرقة أصحاب كروسيوس وهم أصحاب الرواق وإنما سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكلي أثينيه وأما الفرقة التي سميت من تدبير أصحابها وأخلاقهم ففرقة أصحاب ديوجانس ويعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون أطراح الفرائض المفترضة في المسكن على الناس وخجة أقاربهم وأخواتهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وإنما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كانت يراها أصحابها في الفلسفة فهي الفرقة التي تنسب إلى فورن وأصحابه وتسمى للمالعه لانهم يرون منع الناس من العلم وأما الفرقة التي سميت من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي الفرقة المنسوبة إلى أفينغورس وأصحابه وتدعى فرقة اللذة وذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن غاية الفلسفة المقصود إليها هي اللذة التي تتبع معرفتها وأما الفرقة المسماة من الأفعال التي كانت تظهر من أصحابها فالمشاؤون وهم أصحاب أرسطو وأفلاطون وذلك فإن هذين كانا يعلمان الناس كما يرتاض البدن مع رياضة النفس

(٢) وأما كتبه فمنها جزئية وهي التي يتعلم منها معنى واحد فقط ومنها كلية ومنها متوسطة بين الجزئين والكلية والجزئية من كتبه هي رسائله وأما

الكلية فبعضها تذاكر يتذكر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلم منها
 الفلسفة التي بعضها خاصة وبعضها عامة والخاصة من كتبه بعضها يتعلم منه علم
 الفلسفة وبعضها يتعلم منه أعمال الفلسفة ومنها ما يتعلم منه أمور إلهية ومنها
 ما يتعلم منه أمور طبيعية ومنها ما يتعلم منها الأمور التعليمية فالكتب التي
 يتعلم منها الأمور الطبيعية فنما ما يتعلم منها الأمور العامة لجميع الطبائع ومنها
 ما يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع والكتاب الذي يتعلم
 منه الأمور العامة لجميع الطبائع هو كتابه المسمى سماع الكيان فإنه يعلم في هذا
 المكان معرفة المبادئ التي لجميع الأشياء ومعرفة الأشياء التي هي بمنزلة
 اللاحقة وأما المبادئ فهي المنصر والصوره وما أشبه المبادئ وليست كذلك
 بالحقيقة بل بالتقريب وأما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان وأما الشبهة باللاحقة
 فالحلأ وما لنهاية له وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور الخاصة لكل واحد
 من الطبائع فبعضها يعلم فيه معرفة الأشياء التي لا كون لها وبعضها يعلم فيه
 معرفة الأشياء المكونة فأما الأشياء التي لا كون لها فبعض علمها عامي لجميعها
 وبعضها خاصي لجميعها والأشياء المكونة فأما العلم بجميعها فالاستحالة الحركة
 وأمر الاستحالة يتعلم من كتابه في الكون والفساد وأما أمر الحركة فيتعلم
 من المقاتلين الآخرين من كتابه في السماء وأما ما يخص كل واحد منها فعلمها
 ما يخص البسيطة ومنها ما يخص المرتبة والأشياء التي تخص البسيطة من الطبائع
 تتعلم من كتابه في الآثار العلوية وأما الأشياء التي تخص المركبة منها فبعضها
 كلي وبعضها جزئي فالكلية منها يتعلم من كتابه في الحيوان ومن كتابه في
 النبات وأما الجزئي فيتعلم من كتابه في النفس وكتابته في الحس والمحسوس
 وأما الكتب التي يتعلم منها العلوم التعليمية فهي كتابته في المناظر وكتابته في
 الخطوط وكتابته في الحيل وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور التي تستعمل
 في الفلسفة فبعضها يتعلم منها إصلاح الأخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المدن
 وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل فأما الكتب التي يتعلم منها البرهان المستعمل

في الفلسفة فبعضها يقرأ بعد علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان أما التي يتعلم منها قبل علم البرهان فبعضها يتعلم منه أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان أما التي يتعلم منها أجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان أما التي يتعلم منها أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان ففي كتابه المسمى بإرمينياس وأما التي يتعلم منها أجزاء المقدمة المستعملة في البرهان ففي كتابه في الحد المسمى كاطيفورياس

وأما التي يتعلم منها البرهان فهي كتبه في البرهان وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان وبعضها يتعلم منه العنصر الذي يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه في القياس وهو المسمى أولوطيقا وعنصره في كتابه المسمى بالبرهان المعروف بأفوذقبيقا وأما التي يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان فهي البرهان فهي الكتب التي يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذب خالص وبعضه مشوب والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتابه في صناعة الشعر وأما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مسا ولكذبه وبعضه كذبه أكثر من حقه وبعضه ما حقه أكثر من كذبه فالذي كذبه مساو لحقه يتعلم من كتابه في صناعة الخطباء والذي كذبه أقل من حقه يتعلم من كتابه في مواضع الجدل والذي كذبه أكثر من حقه فيتعلم من كتابه في صناعة المغالطين

(٣) وأما العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة فأصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك أفلاطون لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا وذلك أن البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها وأما آل أثو فرسطس فيرون أن يبدأ بتعلم اصلاح الاخلاق وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علما صحيحا والشاهد على ذلك أفلاطون في قوله أن من لم يكن نقياً زكياً فلا بدو من نقي زكي وبقراط حيث يقول أن الابدان التي ليست بنقية كلها غدونها زديها

شراً وأما بواتيس الذي من أهل صيداء فيرى أن يتبدأ بعلم الطبائع لأنها
أعرف وأقرب عنده وآلف وأما أرونيقوس تلميذه فيرى أن يتبدأ بعلم المنطق
أن كان الآلة التي تمتحن الحق من الباطل في جميع الاشياء وليس ينبغي أن
يرذل واحد من هذه الآراء وذلك أنه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصالح
أخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة الفضيلة فقط التي هي بالحقيقة فضيلة
لا التي تتوهم أنها كذلك أعنى اللذة والحبة غلبة وذلك يكون باصلاح الاخلاق
لا بالقول فقط لكن بالافعال أيضاً ثم يصالح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم
طريق الحق التي يؤمن معها الفاضل والواقع في الباطل وذلك يكون بالارتياض
في عام البرهان والبرهان على ضربين منه هندسي ومنه منطقي وكذلك ينبغي
أن يؤخذ أولاً من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين
الهندسية ثم يرنض بعد ذلك في علم المنطق

(٤) وأما الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى
وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وأنه المرتب لهذا العالم
بوجوده وحكمته وعدله وأما الاعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التسبب بالخالق
بمقدار طاقة الانسان

(٥) وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي
القصود الى الاعمال وبلوغ الغاية والقصود الى الاعمال يكون بالعلم وذلك أن
تمام العلم بالعمل وبلوغ الغاية في العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب
الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً باصلاح
الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته

(٦) وأما نوع كلام أرسطو الذي يستعمله في كتبه على ثلاثة أنحاء وذلك
أنه يستعمل في كتبه الخاصة من الكلام أحصره وأبعد من الفصول وأما ما في
تفسيره فيستعمل من الكلام أغلقه وأغمضه وأما في رسائله فيأزم القانون الذي
ينبغي أن يستعمل من الكلام في الرسالة وهو الواضح من الكلام الموجز

(٧) والملة في استعماله الاغماض ثلاثة أشياء أحدها استبراء طبيعية المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا والثاني لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط والثالث ليروض الفكر بالتعب في الطلب

(٨) وأما الحالة التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم أرسطو فهي أن يكون في نفسه ما قد تقدم وأصلح الاخلاق من نفسه الشهوانية كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كما تكون ارادته صحيحة وأما قياس أرسطو فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق وأن لا يكون له مبنضاً يدفعه ذلك الى تكذيبه وأما قياس المعلم فينبغي أن لا يظهر تسلطاً شديداً أو الضاغط المفرطاً فان التسلط الشديد يدعو المتعلم الى بغضة لمعلمه وما يأخذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعو الى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه وأما الحاجة الى شدة حرصه ودوامه فلاه قد قيل أن قطر الماء يداومه قد يشق الحجر وأما قلة التشاغل بشير العلم فلا أن كثرة التشاغل بأشياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا لظام وأما طول العمر فلاه اذا كان علاج الابدان كما قال بقراط يزيد طول العمر فكم بالحري علاج النفس

(٩) وأما الاشياء التي يحتاج اليها فأحدها الفرض في كتاب المنطق والثاني المنفعة في علمه والثالث سبب تسمية كتبه والرابع صحته والخامس ترتيب مراتبها والسادس معرفة الكلام الذي استعمله في كتبه والسابع الاجزاء التي ينقسم اليها كل واحد من كتبه والقياس مركب من شيئين أحدهما المقدمات التي بها يكون القياس والثاني الشكل الذي به يتشكل القياس وعلم ذلك يؤخذ من كتاب أنولوطيقا وأما المقدمات فمن الحدود والاشكال وهي آخر أجزاء الكلام وأجناس الاشياء البسيطة التي يقع الكلام عليها عشرة يدل كل واحد منها على كل واحد من تلك الأجناس وهي تؤخذ من كتابه في المقولات وأشكال المقدمات تؤخذ من كتاب بارمينيادس ومقدمات القياس تؤخذ من كتابه

في البرهان وهذه الكتب يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لانها تفرس على معرفة
المسئلة في رسم كل واحد منها والذي يبق منها معرفة الابواب المنقسم اليها كل
واحد من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها

في عيون المسائل لابي نصر الفارابي

(١) العلم ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس
والى تصور مع تصديق كما يحقق كون السموات كالا كرم بعضها في بعض ويعلم
ان العالم محدث فن التصور مالا يتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم
مالا يتصور الطول والعرض والعمق وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه
ينزى ذلك في كل تصور بل لابد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور
يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان فان هذه لا حاجة بها الى تصور شيء قبلها
يكون مشتملا بتصورها بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ومق
وام أحد اظهر هذه المعاني بالكلام عليها قائما ذلك تنبيه للذهن لا انه يروم
يظهرها باثبات هي أشهر منها

(٢) ومن التصديق مالا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر كما أنا
نريد أن نعلم ان العالم محدث فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بان العالم مؤلف
اوكل مؤلف محدث ثم نعلم أن العالم محدث ولا محالة ينتهي هذا التصديق الى
تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق وهذه أولية ظاهرة في العقل
كما أن طرفي قبيض أبداً يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا وأن الكل أعظم
من جزئه والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ويوصلنا تلك الطرق الى تصور
الأشياء والى التصديق هو علم المنطق وبغرضنا هو معرفة هذين الطريقين اللذين
ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه والتصديق اليقيني والقريب
من اليقيني وغالب الظن والشك فنخلص لنا من هذه الاقسام التصور التام

والتصديق اليقيني الذي لاسيدل للشك اليه

(٣) فقول ان الموجودات على ضربين أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الامكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل واما علة وسلولا ولا يجوز كونها أن يكون في وقت دون وقت والاشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول

(٤) فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجود بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء التقص فوجوده اذن تام ويلزم أن يكون وجود أتم الوجود ومنزها عن الملل مثل المادة والصورة والفعل والغاية •

(٥) ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء سوي أنه واجب الوجود وهذا وجوده ويلزم من هذا أن لاجنس له ولا فصل له ولا حد ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته أبدي أزلي لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوة ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به الى شيء يمد بقاءه ولا يتغير من حال الى حال وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ كما تكون الاشياء التي لها عظم وكمية واذن ليس يقال عليه كم ولا متي ولا أين وليس مجسم وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجسم والصلب ولا ضد له وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وفاعل

محض وهذه الاشياء الثلاثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحى ومالم وقادر ومريد وله غاية الجمال الكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول والممشوق الاول ووجود جميع الاشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده الى الاشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصل من أثر وجوده (٦) ولكن موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الاشياء عنه لاعن جهة قصد منه يشبه قصدنا ولا يكون له قصد الاشياء ولا صدر لاشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصورها وحصولها وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فأذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم زمني وهو علة لوجود جميع الاشياء ويعني انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الاول والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع واسبته جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها مبدعها واسطة وبوساطته تكون علة الاشياء الأخر نسبة واحدة وهو الذي ليس لافعاله لية ولا يفعل ما يفعله شيء آخر

(٧) وأول المبدعات عنه شيء واحد بالمدد وهو العقل الاول ويحصل فيه المبدع الاول الكثرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول لانه يعلم ذاته ويعلم الاول وليست الكثرة التي فيه من الاول لان إمكان الوجود هو لذاته وله من الاول وجه من الوجود

(٨) ويحصل من العقل الاول بأنه واجب الوجود وعالم بالاول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الاول الثاني بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصير أن سبب شيئين أعنى الفلك والنفس

(٩) ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى وإنما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدياً في العقل الاول وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك الا على طريق الجملة الى أن تنتهي العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من الماد وهناك يتم عدد الافلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية وهذه العقول مختلفة الانواع كل واحد منها نوع على حده والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعة بواسطة الافلاك من وجه آخر

(١٠) ويجب أن يحصل من الاركان الاربعة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذي هو سبب لامرأ كوان هذا العالم والافلاك التي حركاتها مستندة على شيء ثابت غير متحرك ومن محركاتها وعمامة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الاركان الاربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه فلك الحال يصير سببان لوجود ذلك الخير الذي يجب أن يظهر منه والاجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال الى حال على سبيل التخيل ويحصل بسبب ذلك التخيل لها التخيل الجسماني وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل من جزئيات تخيلات المتصلة الحركات الجسمانية ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الاركان الاربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير

(١١) واشترك الاجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الاربع في مادة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربع وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها والاجرام السماوية وان شاركت المواد الاربع في تركيبها عن مادة وصورة فان مادة

الافلاك والاعرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والكائنات كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية لان الابداد الثلاثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهوى بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهوى بل الهوى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر بل هاهنا سبب يوجدهما معاً

(١٢) والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنية الفاسدة حركات مكانية وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للسائط وهي على ضربين أحدهما من الوسط والآخر الى الوسط وحركة الاشياء المركبة بحسب غلبة السائط من المواد الاربع عليها

(١٣) ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج أو عن إرادة سميت طبيعة وتكون الحركات متساوية عن غير إرادة وتسمى نفساً نباتية أو حركة مع إرادة أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيف ما كانت وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية والحركة تتعل بها أشياء تسمى زماناً ومقطع الزمان يسمى آناء ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى فأذن يجب أن يوجد متحركاً على هذا اللون ومحركاً لذلك وان كان المحرك أيضاً متحركاً احتاج الى محرك اذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يحرك شئ بذاته فأذن يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهي الى محرك لا يكون متحركاً والا أدى الى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال والمحرك الذي لا يكون متحركاً يجب أن يكون واحداً ولا يكون ذا عظم ولا جسام ولا يكون متجزئاً ولا فيه كثرة بوجه

(١٤) وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوي يسمى مكاناً وليس للفراغ وجود والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطه ولها مركز والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعى لا يتأثر فيه الميل القسري لانه متى كان

في طبعه الميل الدوري لا يجوز أن يقبل الميل المستقيم وكل كان فاسد وفيه
الميل المستقيم والفلك بطبعه الميل المستدير

(١٥) وليس مقدار يتهي بالقسم الى أن لا يكون له جزء والاجسام
ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأني من الأجزاء التي لا جزء لها
تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات
الترتيب لا يجوز أن تحصل بالعمل بلا نهاية ولا يجوز بهد بلا نهاية في
الفرار والملاء إذ لا جاز وجود بلا نهاية ولا يجوز أن يكون حركة متصلة
الا الحركة المستديرة والزمان يتعاقب بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون
لها اتصال لا حيث يتوجه في جهة ولا حين ينعطف ولا حين يعمل زوية
في السطافها

(١٦) وكل جسم له مكان خاص اليه يجذب فان كان الجسم بسيطاً وجب
أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون هكذا
الجسم المستدير وشكل واحد من الاربعة على مثل الكرة وكل جسم فله قوة
تكون ابتداء حركته بذاته وسبب اختلاف الأنواع اختلاف مبادئها التي فيها
يسائط العالم لا أما كن تكون فيها ولا لواحد منها مكاناً والعالم مركب من
يسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شيء فليس اذن في مكان ولا
يفضي الى فراغ أو الى ملاء وكل جسم طبيعي اذا انتهى الى مكانه الخاص لم
يحرك الا بالقسر فاذا فارق مكانه يحرك اليه بالطبع

(١٧) وطبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف
والفلك لا يحرقه شيء وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس بحركته ضد
وليس وجود الفلك فيكون عنه شيء آخر بل تلك له حال خاصة وحركته
غضبية لا طبيعية وليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقاً
الى انتشبه بالعقلية المفارقة للمادة ولكل واحد من الأجزاء الفلكية عقل
مفارق خاص له يشاق الى التشبه به ولا يجوز أن يكون شوق الجميع الى

شيء واحد من جنس واحد بل كل واحد له معشوق خاص مخالف لمعشوق الآخر والكل مشترك في أن المعشوق واحد فهو المعشوق الاول ويجب أن يكون القوة المحركة لكل واحد بلانهاية والقوى الجنسية كل واحد منها متناهية ولا يجوز أن يكون قوة متناهية تحرك جسما زمانا غير متناه ولا أن يحرك جسما غير متناه قوة متناهية ولا يجوز أن يكون جسم علة لوجود جسم ولا علة نفس ولا علة عقل

(١٨) والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد لفعل وهي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسة وفيها قوى آخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل في اللسان والشم والفاعل في آلة الشم والاصلاية واللين والحشونة والازوجة وهذه كلها تظهر من تلك الاربعة التي هي الاولى والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجري هو الهواء والشديد الانقياد هو الارض وهذه المواد الاربعة التي هي اصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها الى بعض والاشياء السكائنة الفاسدة التي تظهر انما تظهر من الامزجة انتي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها

(١٩) ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يظلمها ويخلفها غيرها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الاربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربعة عن حانها وانتقالها من ضد الى ضد وتلك هي الناشئة من القوى الاصلية وتأثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة حكمه البارئ تعالى في القاية لانه خلق الاصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول

النفس الناطقة ولكل نوع من الثبات نفس هي صورة ذلك النوع ومن تلك الصورة يظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كما لا بالآلات التي لها يفعل وحال كل نوع من أنواع الحيوان على هذا

(٢٠) وللاإنسان من جملة الحيوان خواص بان له نفساً يظهر منها قوى بها تفعله أفعالها بالآلات الجسمية وله زيادة قوة بان يفعل بالآلة جسمية وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الفاذية والمربية والمولدة ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس الباطنة المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والنفسية والتي تحرك الاعضاء وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بالآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة

(٢١) ومن هذه القوى العقل العلمي وهو الذي يستبسط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرأ عقلياً بالعقل ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيو لانيا ومرة عقلاً بالملكة ومرة عقلاً مستفاداً وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس يحسم ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرج به الى الفعل ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة في شيء متجزء أو ذى وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر احدي وهو الانسان على الحقيقة وله قوى تثبت منه في الاعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله

(٢٢) وهو البدن فيثبته يستحق الظهور وذلك الشيء هو الجسد والروح السكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن وهو الموضوع الاول للنفس ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطن ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقوله النسطاسيون وللنفس بعد موت البدن سماعات

وشقاوات وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقة وذلك لها بالوجود والعدل كما يكون الانسان يحسن بتدبير صحة البدن فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه والتوفيق في الامور بيد الله تعالى وكل مبسر لما خلق له وعناية الله تعالى بحيلة لجميع الاشياء ومصلحة بكل أحد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور أيضاً بقدره وقضائه لان الشرور على سبيل التبع للاشياء التي لا بد لها من الشر والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور عمودة على طريق المرض اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الحيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذي يصل الى ذلك الشيء لاجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ أكثر والسلام

﴿ تمت الرسالة ﴾

﴿ رسالة فصوص الحكم لابي نصر محمد بن محمد بن اوزلغ ابن

طرخان القرابي ﴾

(١) الامور الوجودية قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته ولا داخلية في هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك لماهية الانسان تصوراً لهويته فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلمت وجوده ولكن كل تصور يستدعي عن تصديقاً ولا الهوية داخلية في ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونها ويستحيل رفعه عن الماهية توها ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية وكان كما أن من يفهم الانسان انساناً لا يشك في أنه جسم أو حيوان اذا فهم الجسم أو الحيوان كذلك لا يشك في أنه موجود وليس كذلك بل يشك مالم يتم حس أو دليل فالوجود والهوية لما يتنا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة الموارد اللازمة وليس من جملة الواجبات التي تكون بعد الماهية وكل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه وإما أن يلحقه

عن غيره ومحال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود فمحال أن تكون الماهية يازمها شيء حاصل الأبد حصولها ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز أن يكون الوجود من الواحق التي للماهية عن نفسها إذا لاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الحاصل الذي إذا حصل عرضت له أشياء يتبناها هو فإن الملزوم المقتضي اللازم علة لما يتبعه ويازمه والملة لا توجب معلولها إلا إذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية وذلك لأن كل لازم ومقتضي وطارض فأما من نفس الشيء وأما من غيره وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسه فهي لها عن غيرها فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته من غيره وينتهي إلى المبدأ الذي لماهيته له مباينة للهوية

(٢) الماهية المعلولة لا يتمتع وجودها في ذاتها والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئها ويتمتع بشرط لامبدئها في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها وأجوبة ضرورة وكل شيء هالك الأوجه

(٣) الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ولها عن غيرها أنها توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس اليها قبل أن توجد فهي محدثة لا زمان تقدم

(٤) كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول

(٥) كل واحد من أشخاص ماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالات تلك الماهية بغير ذلك الواحد فاذن ليس كونه ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها فهي بسبب خارج فهي معلولة

(٦) الفصل لاندخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي آيته أعني أن طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم بالفصل هو الحصول في الالعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحیوان مطلقاً اما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً أو أعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق

(٧) وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له موجوداً وكان داخلاً في ماهيته وهو محال اذ ماهية الوجود نفسه وجوب الوجود لا ينقسم بالجل على كثيرين مختلفين بالعدد والالكان معلولا وهذا أيضاً برهان على الدعوي الاولى . وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا والا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فكثير واجب الوجود وأما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة أبعد في الوجود

(٨) واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولاند له واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا ليس له فهو صراح فهو ظاهر واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته فله الكل من حيث كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحده فهو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن

(٩) كل باعرف سببه من حيث يوجه فقد عرف نفسه واذا رتب الاسباب انتهت أواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب فكل كلي وحزفي ظاهر عن ظهوره الاولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذاتها داخل في الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصاً فيشخصاً بغير نهاية فسام علمه بعد ذاته هو الكل الثاني لانهاية له ولا حد وهناك الامر

(١٠) علمنا الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري العلم في اللوح المحفوظ جرمانا متاهيا الى يوم القيامة واذا كان مرتج صرنا ذلك الجباب ومذاقك في ذلك الفرات كنت في طيب ولم تدهش

(١١) ابعد الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهي اقرب الاحدية فكان قلما اظلمت الكلية فكانت لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق (١٢) امتنع مالا يتأهى لاني كل شيء بل في الخلق وماله نظامه ورتبه ووجب في الامر فهناك التبر المتأهى كم شئت

(١٣) لحظت الاحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فيتكرر الوحدة حيث يغني السدرة ما يغني ويلقى الروح والكلمة وهناك أفق عالم الامر يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق ينتف من الى عالم الامر ويأتونه كلهم فردا (١٤) لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك ان تعرض

عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أن لا بد من وجود بالذات تعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى سنين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد

(١٥) اذا عرفت أولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ماهو حقه فانظر الى الحق فانك لا تحب الا قليلا بل توجه بوجهك الى وجهه من لا يبق الا وجهه

(١٦) أليس قد استبان لك أن الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين ولا يشارك ندا ولا يقابل ضدأ ولا ينجز بمقدارا ولا حدا ولا يختلف ماهيته

وهويته ولا يتغير ظاهريته وباطنيته فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثل ضميرك كذلك لا تجده فليس ذلك الا مبينا له فهذا منه فدع هذا اليه فقد طارقه

(١٧) كل ادراك قما أن يكون للملام أو لغير الملام بل منافر واللذة ادراك الملام والاذى ادراك المتافر ان لكل ادراك كالأفلة ادراكه ما يستطيع وللنصب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس ما يسهله ولما هو أعلى هو الحق وخصوصاً الحق بالذات كل كمال من هذه الكمالات وهي معشوقة دراية (١٨) ان النفس المطمئنة كما لها عرفان الحق الاول بادراكها فمرقاتها

للحق الاول وهي ربة قدسية على ما يجلي لها هو اللذة القصوى (١٩) كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال والنفس المطمئنة بتخالط معنى من اللذة الحقيقي على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لم أوف

(٢٠) ما كل مائل اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يظن بها بل قد يعاف ويكره أليس الممرور يستخيث الحلوى ويستبشع من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعاً ما كل متقلب في سبب مؤلم يحسن به أليس الحذر لا يؤلمه إحراق النار ولا أجماد الزمهرير

(٢١) ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذي والتخدر اذا سرت قوة الحس في خارجته أليس الاول يستلذ الحلوى استلذ اذا أليس الثاني يتأمله الجوع اقلاقاً أليس الثالث ينهكه الألم انها كما كذلك اذا كشف غطاؤك فبصرك اليوم حديد (٢٢) ان لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب وتجرد حينئذ تالحق فلا تسأل عما تبشره فان ألمت فويل لك وان سلمت فطوبى لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت فتري ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عنه للحق عهداً الى أن تأتبه فرداً

(٢٣) ما تقول في الذي عند الحق تعالى من الحق فهناك صورة العشق فهو معشوق لذاته وان لم تعشق لذيدته عنه ذاته وان لم تاحق ثم وجوده فوق التمام فيفضل ليسمح على الانام

(٢٤) من شهد الحق لزمه لزوماً أو تركه محجراً ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الحمول ومن تركه محجراً فقد أقام عذراً وهو متجل فيشرق ويسرع فيلحق وهو لا يضيع أجر المحسنين

(٢٥) صلت السماء بدورها والارض برجعائها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد صلى له ولا تشعر واذا كبر الله أكبر

(٢٦) ان الروح الذي لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة ولا يتخلى بخلفه ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فذلك تدرك المصدوم الذي فات والمتنظر الذي هو آت وتسبح في عالم الملكوت وتنقش من خاتم الجبروت

(٢٧) أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقسود متحرك وسا كن متجسد متقسم والثاني مباين للاول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويفرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك

(٢٨) الثبوة مختمة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الا كبر كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتأتي بمحجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل قبلت معاً عند الله الى عامة الخلق

(٢٩) الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواحد فيها نقوش أو صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتطيع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية يخاطبها

في اليقظة والروح البشرية تماثلها في النوم
(٣٠) ان الانسان منقسم الى سر وعان أما عانه فهو الجسم المحسوس
بأعضائه وأمتاحه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه وأما
سره فقوي وروحه

(٣١) ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل
وقسم موكل بالادراك والعمل ثلاثة أقسام نباتي وحيواني والانساني والادراك
قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه
في كثير منها غيره

(٣٢) العمل النباتي في غرض حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع
وتبقيته بالتوليد وقد ساط عليها احدى قوى روح الانسان وقوم يدعونها
القوة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعمل الحيواني جذب النافع وتفضيه
الشهوة ودفع الضرر ويسدعيه الخوف ويتولاه الغضب وهذه من قوى روح
الانسان والعمل الانساني اختيار الجليل والنافع في المقصد المأمور اليه بالحياة
المأجلة وقد فاق السفة على العدل ويهدي اليه عقل يفيد التجارب ويؤتيه
المشورة ويقوده التأديب بمد صحة من العقل الاصيل

(٣٣) الادراك يناسب الانتقاش كما ان الشمع يكون أجنيا عن الخاتم
حتى اذا طابقه عانقه معاينة وحل عنه بمعرفة ومشاكله صورة كذلك
المسدر ك يكون أجنيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة
كالخس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان
غاب عن المحسوس والادراك الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن والادراك
الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المتاع والادراك الباطن من الحيوان الوهم
(٣٤) كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كيفيته
فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا كالبحر اذا حدى الشمس
تمثل فيه شبح الشمس فاذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الازر زمانا

وربما استولى على غريزة الحدة فأفسدها وكذلك السمع اذا أضر عن الصوت القوي بأثره طنين يمتد مدة ما وكذلك حكم الراحة والظم وهذا في اللبس أظهر

(٣٥) البصر مرآة يتشبع فيها خيال المبصر مادام يحاذيه فإذا زال ولم يكن قوياً السليخ والسمع جوبة يتموج فيها الهواء المنقلب من متساكن على شكله فتسمع واللبس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استخالة بسبب ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق

(٣٦) إن وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبال الاصطلياد ما يقتضيه الحسن من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتب في مقدم الدماغ وهي التي استثبت صور المحسوسات بمد زواياها عن مسامحة الحواس أو ملاقاتها فنزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهماً وهي التي تدرك من المحسوس مالا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا أشبعت صورة الذئب في حاسة الشاة فتشبعت عداوتها ورداته فيها اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم كأن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانة المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض وإنما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم سميت متخيلة

(٣٧) الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خاطئه ولا يستشبهه بمد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف السان بل أدرا لا السان له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقه الالسانية يشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينساج عن هذه الصورة اذا فارقه لمحسوس ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة

(٣٨) الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى بسرفا بل خلطاً ولكن

يستنبته بعد زوال المحسوس فإن الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع فإذا حاول أن يتأمل فيه الانسانية من حيث هي الانسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استنبات الصور الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس

(٣٩) الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوحاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الالهي كما ترسم الاشباح في المرايا الصقلية اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يمرض بجهة من صقالها عن الجانِب الا على شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتصلت بالآلة العليا

(٤٠) الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدي تأثيرها من بدنها الى أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس |

(٤١) الارواح العامية الضيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر واذا اجتمعت من الحس الباطن الى قوة غابت عن أخرى فكذلك البصر يحيل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكير والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن

(٤٢) في الحسد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي تجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترسم صورة آله تحرك بالعجلة

فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى نحس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك الا أن ذلك لا يطول ثباته وهذه القوة أيضاً مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر اليها من داخل فما تصور فيها يحصل مشاهداً فان أمكنها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطّلها الظاهر يمكن منها الباطن الذي لا يهدأ فتسبح فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهداً فيرى كما في النوم ولربما يجذب الباطن جاذب جد في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى بساطه فيثبذ لا يخلو من وجهين إما أن يعدل العقل حركته ويفشى غلبته وإما أن يعجز عنه ويعذب عن جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي تمثل في الخيال قوة مباشرة في هذه المرآة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يقف في باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتاً ويبصر أشخاصاً وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه بد الظاهر فلاح فيه شيء من المملوكات الأعلى فأخبر بالتيب كما يلوخ في النوم عند هدؤ الحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام فرمما ضبطلت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم يحتاج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه الى أمور تجالسها فيثبذ يحتاج الى التعبير والتعير هو حدث من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع

(٤٣) ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ولن يستم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تشبيح صور المحسوس تشبيحاً مستصحباً للواحق القريبة ولن يستم الادراك العقلي بآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعالم المشترك فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الانسانية هي التي تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسماني وليس بمتجزء ولا بمتكّن بسبل غير داخل في وهم

ولا يدرك بالحس لانه من حيز الامر

(٤٤) الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل ليس حجابهم غير انكشافه كالشمس لو انتقلت يسيراً لاستقلت كثيراً

(٤٥) الذات الاحدية لاسبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتنا وغاية السبيل اليها الاستبصار بأن لاسبيل اليها وتعالى عما يصفه الجاهلون

(٤٦) للملائكة ذوات حقيقة ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما تلاقى من القوي البشرية الروح الانسانية القدسية فإذا مخاطبها انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتشبه لها من الملك صورة بحسب ما تختمها فترى ملكاً على غير صورته وتسمع كلامه بعد ما هو وحي والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فإذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه فيخذه فيما بين الباطنين سقيراً من الظاهرين فكلم بالصوت أو كتب أو أشار وإذا كان المخاطب روحاً لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاق الشمس على الماء الصافي فانتش من لكك المنتش في الروح من شأنه أن يشح الى الحس الباطن اذا كان قوياً فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة والكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحي ينادي كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوي الحسية شبه الدهش والموحى اليه شبه الغش ثم يرى

(٤٧) لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش من قوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم ما يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث

القضاء من القلم والتقدير من اللوح أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل يقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التي في السموات ثم يفيض الى الملائكة التي في الارضين ثم يحصل المقدري الوجود (٤٨) كلاما لم يكن فكان فله سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصوله

في الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فليسبب صار سببا وينتهي الى مبدأ يرتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن نجد في عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقى الى سبب الاسباب ولا يجوز أن يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية التي ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الامر وكل شيء مقدر

(٤٩) فان ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا يملك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاء ومحدث أحده فاما أن يكون هو أو غيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو إما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على تلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجية عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه فانه ان ينتهي الى اختيار حادث عاد بالكلام الى الرأس فبين من هذا ان كل كان من خير وشر يستند الى الاسباب المنبثقة عن الارادة الازلية

(٥٠) كل ادراك فاما أن يكون لشيء خاص كزبد أو شيء عام كالانسان والعام لا تقع عليه روية ولا يصلح بحاسة وأما الشيء الخاص فاما

أن يدرك وجوده بالاستدلال أو بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بغيرها من غير واسطة استدلال فإن الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بأنه بلا شك فليس بغائب وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظاهر وأدراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة أما مباشرة وملاقة وإما من غير مباشرة وملاقة وهذا هو الروية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجاء على ذاته مشاهدة كاله من ذاته فإذا تجلى لغيره مغيباً عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا مماسة وكان مرئياً لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذه الإدراكات في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يعد أن يكون تعالى مرئياً بوم القيامة من غير تشبيه وتكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به فلا لبس له فهو ضراح فهو ظاهر كل شيء يخفى فاما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوه وجوداً ضعيفاً مثل الثور الضعيف وإما أن يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولـكون حظه من وجوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فإن الأبصار إذا رمقته أتت حسيراً أو خفي شكله عليها وإما أن يكون حقاؤه بستر والستر إما مبين كالحائط أو محول بين البصر وبين ما وراءه وإما غير مبين وهو إما مخالط لحقيقة الشيء وإما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والورض لحقيقة الانسانية التي غشيتها فهي خفية فيها وكذلك سائر الامور المحسوسة فالعمل محتاج الى أن قشرها عنها حتى يخاص الى حاق كتبها والملاصق مثل الثوب الملاصق وهو في حكم المبين والملاصق والمبين يخصص لتوفيق الادراك عندهما لانهما أقرب الى المدرك

(٥١) للموضوع يخفى الحقيقة الجلية لما يتبع انفعالاته الواحق القريبة كالنطفة التي تكسب الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص

عظيم الجنة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة

(٥٢) القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية والحق الاول لا يتناسب شيئاً في الماهية فليس لشيء اليه نسبة أبعد أو أقرب في الماهية واتصال الوجود لا يقتضي قرباً أقرب من قربه وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة وهو أقرب من الواسطة فلا يخفاء بالحق الاول من قبل سائر ملاصق أو مباين وقد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع وتقديس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس في ذاته

(٥٣) لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء تفسير النص الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط له بل تفرد بلا غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدثها فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة وهي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية متصل بالكثرة وتثبت من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة (٥٤) لا يجوز ان يقال أن الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته

من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فنكون هي الاسباب العالمية للحق بل يجب أن تعلم أنه يدرك الاشياء من ذاته قدس لأنه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستطية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره أن يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة المبدأ الذي قدر طاعته سبب لعلمه بأنه

ينال رحمته وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا اذا دخل الجنة لم يعمده الى النار ولا يوجب هذا قبليّة وبعديّة في الزمان بل يوجب القبليّة والبعديّة التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد دون الاخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل أبوبكر قبل عمر ويقال بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معاً لا يتأخر كون شيء عن ارادة الله تعالى في الزمان لكنه متأخر في حقيقة الذات لانك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فأراد الله

(٥٥) ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثر في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لايزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به الى الذات يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات كان كل في وحدة واذا كان الكل ممثلاً في قدرته وعلمه فتنهما يحصل الكل مفرداً عن اللواحق ثم يكتسب المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته

تفسير الفصح الذي بعده هو الحق يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه وللمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق للموجود الحاصل ويقال حق للذي لا سبيل للبطلان اليه والحق الاول تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة أنه لا سبيل للبطلان اليه لكننا اذا قلنا انه حق قلنا الواجب الذي لا يخالطه البطلان وبه يجب وجود كل باطل لأن كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطل لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك الخفي

وهو ظاهر من حيث أن الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعنى أن في القدرة والعلم مساعاً وسعة وأما الذات فهي متممة فلا تطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لامن جهة حاجب وظاهر باعتبار ما ومن جهة أنك اذا اكتسبت ظلاماً من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقطع عرقك عن مفرس الحسية فوصلت الى إدراك الذات من حيث لا تدرك فالتذذت بأن تدرك أن لا تدرك فلهذا عليك أن تأخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك العالم الأعلى وعالم الربوبية عن الأفق الأسفل وعالم البشرية

(٥٦) الحد يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق

فيكون الحيوان جنساً والناطق فصلاً

(٥٧) الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء

للجمود والفلان والحشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والياض

(٥٨) هو أول من جهة أنه منه ويصدر عن كل موجود لغيره وهو

أول من جهة أنه أول بالوجود هو أول من جهة أن كل زمان ينسب اليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد أعنى معه لافيه هو أول لأنه اذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره وثانياً قبوله بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا نسب اليه أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب فهو آخر لانه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل السعادة في قولك لم شربت الماء فتقول لتغير المزاج فيقال ولم أردت أن يتغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالخلق الاول يقبل به كل شيء طبعاً واردة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل فهو المنشوق الأول فلهذا هو آخر كل غاية أول في الفكرة آخر في الحصول هو آخر من جهة أن كل زمانى يوجد زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر

عن الحق هو طالب أي طالب الكل الى النيل عنه محبيه هو غالب أي مقتدر
على أعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما يستحق بنفسها من البطلان وكل
شيء هالك الا وجهه .

وله الحمد على ما هدانا الى سبيله وأولانا من فضله وخيره

﴿ رسالة للنعم الثاني في جواب مسائل سئل عنها ﴾

هذه مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ أبو نصر محمد بن
محمد الترابي رحمه الله .

(١) سئل عن الألوان كيف تحدث في الاجسام وفي أي أجسام تحدث
فقال انما تحدث في الاجسام التي هي تحت الكون والفساد وليس للاجسام
البسيطة (١) هذا وأي أكثر القدماء الا ليسر منهم فانهم قالوا ان الارض من
سائر الاسطوانات أسود اللون وان النار اشراقا وانما تحدث الألوان في
الاجسام المركبة عن امتزاج الاسطوانات فأى جسم سركب الغالب عليه النارية
فان لونه يكون أبيض وأي جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون أسود
ثم على حسب ذلك يحدث الألوان المتوسطة على المقادير التي يوجبها الامتزاج
(٢) سئل عن اللون ماهو فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو

مستشف وظهور اللون انما يكون في بسط الجسم وللاجسام نهايتان احدهما
البسط وهي له بما هو جسم والاخرى اللون وهي له بما هو مستشف

(٣) سئل عن الممازجة ماهي فقال الممازجة هي قبل كل واحدة من
الكيفيتين في الاخرى وانفعال كل واحدة منهما عن الاخرى

(٤) سئل فيما رأى بعض الموم في معنى الجن وسأله عن ماهيته فقال
الجن حي غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجهه القسمة التي يتبين منها حد
الانسان المعروف عند الناس أعني الحي الناطق المائت وذلك ان الحي منه

ناطق مائت وهو الانسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن فقال السائل الذى فى القرآن مناقض لهذا وهو قوله استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا والذي هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول فقال ليس ذلك بمنافض وذلك ان السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق وتري كثيرا من البهائم لا قول لها وهي حية وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع التي للانسان مخالف لاصوات غيره من أنواع الحيوان وأما قولنا غير مائت فالقرآن يدل بذلك في قوله تعالى رب أنظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنتظرين .

(٥) وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما ونحت أي مقولة هما داخلان فقال هما نحت مقولة الوضع وذلك ان التخلخل هو تباعد أجزاء الجسم في وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاء أخرى من جسم آخر والتكاثف هو تقارب أجزاء في وضعها بعضها عن بعض

(٦) سئل عن الخشونة واللامسة ما هما ونحت أي مقولة هما فقال هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك أنهما وضع ما لأجزاء السطح فالحشونة هي وضع أجزاء السطح بالارتفاع والاختفض واللامسة هي وضع أجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا انخفاض

(٧) سئل من الأشياء الكثيفة أيها يقارنها الصلابة وأيها يقارنها اللين فقال الأشياء الكثيفة اذا وجد لأجزائها اتحاد واتصال بعضها ببعض بأحكام حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لأجزائها اتحاد ولا أحكام حدث فيها اللين ومن خاصة الصلب أن يفعل بسر ويفعل بسرعة ومن خاصة اللين أن يفعل بسهولة ويفعل بسر

(٨) سئل من الحفظ والفهم أيهما أفضل فقال الفهم أفضل من الحفظ وذلك أن الحفظ فعله انما يكون في الالفاظ أكثر وذلك في الجزئيات والاشخاص وهذه أمور لا تكاد تنتهى ولا هي تجدي وتغني لا بأشخاصها ولا بأواعها والساعي فيها لا يتأهي كباطك السعي والفهم فعله في المعاني والكليات والقوانين وهذه أمور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذي يسمى في هذه الامور لا يخلو من جدوي وأيضاً فان فعل الانسان الخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فاذا كان معول فيها يحنوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن من الغلط والضلال اذ الامور بأشخاصها لا يشبه بعضها بعضاً بجميع الجهات ولعل الذي يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فاذا كان معولاً على الاصول والكليات وعرض له أصر من الامور امكنه أن يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس هذا بهذا فقد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ

(٩) سئل عن العالم هل يكون فاسداً أم لا وان كان فاسداً فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام أم هو نوع آخر فكيف ذلك فقال يكون في الحقيقة هو تركيب ما أوشيه بالتركيب والفساد هو انحلال ما أوشيه بالانحلال وان قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماعي والافراق جاز ذلك أيضاً وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر كان انحلاله في زمان أطول وكل ما كان من هذين ذا أجزاء أقل كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر وأقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيان لان الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدء وبدؤه هو الاول المحض خبده للشيء غير الشيء والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط انما يكون في الآن المحض والذي يكون لاشياء أكثر من اثنين انما يكون في زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقلتها وأجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك انما هي مركبة من أشياء أكثر من اثنين فكونها

وكذلك فسادها لاجل الكثرة التي في أجزائها وبسائلها في زمان وكل العالم
انما هو مركب في الحقيقة من بسطين فهما المادة والصورة المختصين فكونه
كان دفعة بلا زمان على ما بينا وكذلك يكون فساد بلا زمان ومن الين ان
كل ما كان له كون فله لاحالة يكون فساد فقد بينا أن العالم بكيته متكون فاسد
وكونه وفساده لا في زمان وأجزاء العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها في
زمان والله تبارك وتعالى هو الذي هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون
له ولا فساد

(١٠) سئل عن الاشياء العامة كيف يكون وجودها وعلى أى وجهه
فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر فوجوده على القصد الثاني
فوجوده بالعرض وجود الاشياء العامة أعني الكلليات انما يكون بوجود
الاشخاص فوجودها اذن بالعرض ولست أعني بقولي هذا أن الكلليات هي
امراض فيلزم أن يكون كليات الجواهر أعراضاً لكن أقول أن وجودها
بالعقل على الاطلاق انما هو بالعرض

(١١) سئل عن مقولة يتفعل وعن الافعال المذكور في الكيفية هل
ها واحد أم مختلفان وان كانا واحداً فلم جعل في موضع جنساً طلياً وفي
موضع داخل تحت جنس حال آخر فقال هما مشتركان بمعنى ومختلفان بمعنى
قالذي يشتركان فيه هو المرض على سبيل اشتراك الاسم والمعاني التي يختلفان
فيها فهي جمع مذكور في قاطيفورياس عند وصفه مقولة يتفعل وفي بعض
القول في الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالاً ما وهو
السكون الذي يتبدى فيه من السدم الذي هو مقابل للصورة وينتهي الى
الصورة بالقبول أو يقول في الجملة أنه ينتهي عن القوة الى الفعل وذلك السكون
هو يتفعل واذا حصل في الصورة أو حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بد لتلك
الصورة من ان تكون ثابتة فتسمى كيفية افعالية وأما سريعة ازوال
فتسمى افعالية ثم انه لما وجد ذلك السلوك عاماً لاشياء كثيرة جعل جنساً

عالياً بعمومه وجعل الاتعمال بإضافة الكيفية إليه خفي قبل كيفية اتعملالية نوعاً من أنواع الكيفية

(١٢) سئل عن الاسم المشكل ماهو فقال الاسماء على ضربين ضرب منهما أسماء سميت بها أمور لم يقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم وهي الاسماء المشتركة المتفقة والضرب الآخر أسماء سميت بها أمور قصد بتلك التسمية معان معلومه وهي تنقسم أيضاً قسامين فيه أسماء لامور قصد بتلك التسمية معان معلومه والمسميات لا تتقدم ولا تتأخر في ذلك المعنى وهي المتواطئة أسماؤها وقسم آخر أسماء لامور قصد بالتسمية معان معلومه والمسميات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الاسماء وهي الاسماء المشككة مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والنهي والامر وما أشبهها

(١٣) سئل على العرض كيف يحمل على الاجناس العاليه بالتقدم والتأخر فقال ان الكم والكيف هما بذواتهما عرضان لا يحتاجان في إثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط وأما المضاف مثلاً قلآن إثبات ائته إنما يكون بين جوهر وجوهر أو بين جوهر وعرض أو بين عرض وعرض فحاجته في إثبات ذاته الى أشياء أكثر من جوهر أو شيء واحد فكل ما كان حاجته في إثبات ذاته الى أشياء أقل فهو في ائته أقدم وأحق باسمه الا انه من الذي حاجته الى أكثر

(١٤) سئل عن الجوهر كيف يحمل على الجواهر بالتقدم والتأخر فقال ان الجواهر الاولى التي هي الاشخاص غير محتاجة في وجودها الى شيء سواها وأما الجواهر الثواني كالانواع والاجناس فهي في وجودها محتاجة الى الاشخاص فالاشخاص اذن أقدم في الجوهرية وأحق بهذا الاسم من الكلليات ووجهة أخرى من جهات النظر أن كلليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والاشخاص ذاهبة ومضحلة فالكليات اذن أحق باسم الجوهرية من الاشخاص وفي كلا التظيرين يتبين أن الجوهر يحمل على ما يحمل عليه بالتقدم والتأخر

الشيء والمحمول ينبغي ان يكون معنى الحكم بوجوده أو غيابه عن الشيء فن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقي قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وانها قابلة للصدق والكذب فهي بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعاً صحيحان لكن كل واحد منهما بحجة

(١٧) وسئل عن المتضادات وهل البياض عدم السواد أم لا فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شي من المتضادات هو عدم للبعض الآخر لكن في كل واحد من المتضادات عدم البعض الآخر لما استحال الجسم من ضد إلى ضد .

(١٨) وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن أن يوجد أحدهما الا مع الآخر مثلاً انه لا يمكن أن نتصور يفعل الا مع ينفعل وأيضاً لا نتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف أم لا فقال لا لانه ليس كل شيء يوجد الا مع شيء آخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا الكلام الا مع اللسان وليس شيء من ذلك من باب المضافة لكنها داخلة في باب اللزوم والازوم منه ما يكون عرضياً ومنه ما يكون ذاتياً فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس والمرضي مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد ومنه أيضاً ما هو تام للزوم ومنه ما هو ناقص للزوم والتام هو أن يوجد الشيء بوجود شيء آخر وذلك الشيء الآخر بوحده أيضاً بوجود الشيء الأول حتي يتكافيا في الوجود مثل الاب والابن والضعف والتصف والتناقض اللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس اذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الأول وذلك مثل الواحد والاثني فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لاحالة

(١٩) سئل عن هذين الجنبين أعنى يفعل وينفعل هل هما يتكافيان في لزوم الوجود حتى اذا وجد أحدهما أيهما اتفق وجد الآخر فقال لا لانه

كثير ما نجد بفعله ولا يكون هناك اتصال وذلك حين لا يكون القابل منها قابلاً لقبول الفعل وأما متى وجد يتفعل فلا بد من أن يوجد بفعله فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو أن يؤثر ومعنى يتفعل هو أن يتأثر فلم لم يجعلها الحكم تحت مقولة لكنهما مما جعلاً جنسين طالين يسعطين فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم ببعض وإنما هي بسيطة عند قياسها الى ما دونها فاما البسيطة المحضة من هذه العشرة فهي أربعة الجوهر والكم والكيف والوضع فاما يفعل ويتفعل فهما مما يحدثان بين الجوهر والكيف ومتى وأين يحدثان بين الجوهر والكم وله يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بأكمله وببعضه والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشرة فهو لذلك داخل من جهة أو جهات في المقولات ولا يقول كذلك لانه حينئذ يظهر انه نوع من أنواع بعضها أو كلها بل يقول أن المضاف يوجد في جميع الاجناس

(٢٠) سئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمة الى أنواع ذاتية أم لا . وان كانت منقسمة فما أنواعها وذلك ان قسمناها الى ما يرجع بعضها الى بعض بحرف (ب) والى ما لا يرجع بعضها الى بعض بحرف (ا) والى ما يبقى عند الرجوع بحرف (ج) والنسبة واحدة والى ما يتبدل فهذه خمسة يحدث عنها أنواع في اللفظ لا في المعنى فقال ليس هذه التي عدت بأنواع مقولة المضاف على ما ظنه بعض الناس لا مقولة الكيف أيضاً منقسمة الى ما في كتاب قاطاغوريوس من الاربعة التي هي الحال والملكة والقوة واللا قوة والكيفيات الاتصاليه والاتصاليات والشكل والحلقة ولا مقولة الكم أيضاً منقسمة الى المذكورة في المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمكان وذلك ان حال الانواع في القسمة في الفصول المقومة غير هذه الحالة لان الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة إلا في قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين آخرين ثم على هذا الترتيب الى أن ينتهي الى

توحد الانواع وهذه معدودة في كل واحد من هذه المقولات هي أكثر من اثنين والاولى في المقولة المضاف اذا قسم ان يقال أن المضاف ما يحدث بين أنواع مقولات عدة ثم يتصفح أنواع المضافات لا على هذا السبيل ويتعدد خصوله المقومة لانواعها ونحن ذا كرون هذه الفصول في تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء في ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى

(٢١) وسئل عن الحركة ما حدها فقال ليس للحركة حد لانها من الاسماء المشكلة ان هي مقولة على الثقلة والاستحالة والسكون والفساد ولسكن رسمها أن يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة أم هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها الحكم في قاطاغورياس وان كان جنساً ففي الاجناس العالية هي فقال ليست الحركة من الاسماء المشتركة اذ الاسماء المشتركة لا يقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير والحركة قال على الثقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكم لما وجد الاستحالة هي تغير يعرض للجوهر في كفيته والزيادة والنقصان وما تغيران يرضان للجوهر في كميته ووجد الثقلة وهي تغير الجوهر في مكانه شبه تلك التغير بهذا التغير فسمي الجميع حركة فالثقلة اذن اولى بهذا الاسم وأقدم وهذه الباقية أشد تأخراً فيه وأقل استحقاقاً فهي اذن من الاسماء التي يقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست هي بجنس لما تحتها اذ البعض منها في السمية والبعض في الكيفية والبعض في الإين وليس شيء من الاجناس يحتوي هذه الاجناس الثلاثة

(٢٢) وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين في كتاب القياس من أي الاسماء هما فقال أهمها من الاسماء المقولة وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا الاجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا النقل الى صناعاتهم فسموا الجوهر موضوعاً وما ينظر عليه من الاعراض محمولات ثم أهم لما أنشأوا

صناعة المنطق ووجدوا الحكم والمحكوم عليه شيئين بالجواهر والعرض المحمول فيه سموها المحمول والموضوع من غير أن يستبر فيها الجوهر والعرض بل قد يكون جوهرأ وقد يكون عرضا وإنما يستبر في صناعة المنطق الحكم والمحكوم والخبر والمخبر فقط

(٢٣) وسئل عن الفصول هل تكون داخلة تحت المقولة التي يكون منها الجنس والنوع أو تكون خارجة عنها ومن مقولة أخرى فقال كل جنس وكل نوع هي لا محالة داخلة تحت المقولة التي فيها ذلك الجنس وذلك النوع الذي يوهمك أن الفصل قد يكون من مقولة أخرى سوي المقولة التي منها الجنس والنوع هو أنك وجدت التغذي مثلا والتعلق في الجوهر فظننت أنهما فصلان في الجوهر وهما في ذاتهما عرضان وليس الأمر كما ظننت وذلك أن الفصل بالحقيقة هو انفاذي والناطق لا التعلق والاعتداء ولعل ظانا يظن أن الناطق والغاذي هما نوعان وليس الأمر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذي والحلي الناطق ومن يسمي النوع الذي هو الحلي الناطق باسم الناطق وحده قائما بذلك على سبيل الذي ذكرته وهو أن الإنسان إذا صادف نوعا من الأنواع وأراه أن يعبر عنه ويميل إلى الاختصار عبر عن جملة بعبضه لانا لا نجد كله إلا بالفعل الأخير الذي هو المقوم لذلك النوع فلهذا من الشأن ما يقع من الاشكال

(٢٤) وسئل عن المساوي وغير المساوي هل هي خاصة للكلم والشبيه وغير الشبيه هل هي خاصة للكيفية فقال الأولى عندي أن جملة هذا القول ليس هو خاصة لواحد من قبيل المقولتين أعني الكلم والكيفية لأن الخاصة إنما تكون شيئا واحدا كالضحك والسهل والجلوس وغيرها إلا أما إذا سمينا الرسم وهو قول يعبر عن الشيء بما يقوم ذاته خاصة فإن كل واحد من المساوي وغير المساوي هو خاصة للكلم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو وهو رسم للكلم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف

(٢٥) وسئل عن مقولة له وما رسم به أنه النسبة التي بين الجوهر وبين ما يطبق به ب كله أو ببعضه ويتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح ويجمع ما يدخل تحت هذه المقولة فقال هو رسم صحيح وأما قوله له علم وله صوت وله لون فإن هذه اللفظة أعنى له هو اسم مشترك وباشترك ما ينسب كل شيء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه هي النسبة التي ثبتت بين الجوهر وبين ما يطبق به ب كله أو ببعضه من الخاتم والتعل واللباس وهي من الاجناس الستة التي توجد معانيها حادثة بين الشئيين مثل المضاف ومثل الابن ومثل متى فأما مقولة له أعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير ذلك فهي بحقائقها من مقولة الكيف أو من مقولة أخرى لاثقة به وبالجملة فإن الحكم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة ووجد منها جوهرأ قائما بذاته نظراً عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للاعراض ثم بحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد الجوهر ذا مقدار ما جعل ذلك المرض كماً وصيره مقولة ثم وجد للجواهر أحوالات تتغير من بعضها الى بعض مثل ما أن له لونا وله علماً وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقاً وله شكلاً وكل شخص من الجوهر يشبه شخصاً آخر في واحد عما ذكرناه أولاً يشبهه فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو الكيف وصيره مقولة ثم وجد الجوهر الواحد ينسب الى جوهر آخر باسم أولفظ اذا لفظ به يتحد بالجوهر جوهر آخر ويمرض بعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتحاد ذلك الجوهر الآخر به في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذي عبر عنه مثل الأب والابن الصديق والشرير والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو المضاف وصيره مقولة ثم وجد الجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فبدله على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنساً أيضاً وصيره مقولة متى ثم وجد الجوهر أيضاً في مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل به عليه في مكانه فجعله جنساً أيضاً وصيره مقولة أين ثم وجد الجوهر أيضاً في وضعه باوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه في مواضع من مكانه المطبق به في

وضع واحد فيتغير ويتبدل أمكنة تلك الاجزاء في وضع آخر فجعل ذلك المعنى أيضا جنسا وصيره مقولة الوضع ثم وجد الجوهر يؤثر في بعض الجواهر التي هي غيره بالشخص فصير ذلك المعنى أيضا جنسا وجملة مقولة يفعل ثم وجد الجوهر يطبق به كله أو بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى أيضا جنسا وصيره مقولة له على أن الخاتم الذي في أصبع الانسان أو اللباس الذي هو لابس إذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف وأما من حيث يحيط ببعضه أو بأكمله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هي الاجناس المشرة

(٢٦) وسئل عن الادلة هل تتكفا حتى يوجد للشيء نقيضه دليل قوي ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل نقيضه أم لا فقال هذه مسألة اذا أجبت بلا مطلقا أو بنعم مطلقا فإن ذلك غير سواب والاولى أن تقسم الامور وتظهر هل هي في ذلك المعنى بحكم واحد أم هي مختلفة الحكم فنقول ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد للامور قسم ثالث وجميع العلوم منها على أحد هذين وهي كلها محصورة بهذين فأى شيء كان من جملة الممكن فإن مبنى القول فيه على المشهورات والمقتضات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو حيز الممكن وفي مثل هذه فانه ليس من المحال أن يتكفا الادلة حتى يوجد دليل الشيء والحجة على انبائه من القوة والصحة والحسن بالمكان والذي يوازيه ويكافيه دليل نقيضه والحجة عليه وأما ما كان من المسائل والمعلوم من حيز الضرورة فإن مبناها ومنعها يكون على الامور التي توجد ضرورة أولا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشيء صحيحا وقويا وكذلك الحجة عليه وأما الدليل على نقيضه فواها باطلا ضعيفا

(٢٧) وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى أى جهة وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه فقال التصور بالعقل هو أن يحسن الانسان شيئا من الامور التي هي خارجة النفس ويمثل العقل في

صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه اذ العقل العلف الاشياء لما يتصوره فيه هو إذن العلف الصور

(٢٨) وسئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوما يكون فقال ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع أحدها حصول الصورة في الحس والاخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة في الجسم فحصول الصورة في الجسم يكون بالافعال وهو أن تحصل صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يذني من النار فيحصل فيه صورة النار وهي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر وأما حصول الصورة في الحس فهو ان لا تحصل صورة الشيء في الحس الا بافعال من الحس بها لكن يتصورها بالحال التي هي عليها من ملاسستها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ماهي ملابسة وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هي غير المعلومة والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات ومن المعلوم أن المثال غير الممثل فان الخط البسيط المقول الذي يتوهم طرقا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شيء يعقله العقل وقد يظن أن العقل يحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الأمر كذلك أن بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك حتى يحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها به منقحة الى العقل فيحصلها الى العقل عناية (٢٩) وسئل عن الاشياء التي يحتاج اليها في تعريف المجهولات وكم هي تلك

الاشياء فقال ان أقل ما يحتاج اليه في تعريف المجهول هو شيان معلومان بله أقول انه لا يمكن أن تعلم مجهولاً بأقل ولا بأكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذي يقدم ثلاثة معلومات أو أكثر لتعريف مجهول واحد فانه اذا استقصى النظر فيها فأما أن أحد تلك الثلاث لا يخلو من أن يكون فضلاً في تعريف ذلك المجهول حتى لو أسقط ذلك كان المجهول معلوماً بالمعلومات التامين فأما أن يكون ذلك الثالث لازماً عن ذلك المعلومين فلي يسقط أحد ذلك التامين ويبقى أحدهما مع هذا الثالث في صورة تعريف ذلك المجهول والثنى لا يتبين بنفسه والثنى الواحد لا يتبين منه مجهول

(٣٠) سئل عن معنى القوي والملكات والافعال الارادية فقال القوي والملكات والافعال الارادية التي اذا حصلت في الانسان طاقت عن حصول الفرض المقصود بوجود الانسان في العالم هي الشرور الانسانية والقوي والملكات والافعال التي اذا حصلت في الانسان كان انساناً لحصول الفرض المقصود بوجود الانسان في العالم هي الخيرات الانسانية فهذا حد الخير والشر الانساني وحد أرسطو طاليس اياها في كتاب الخطابة فقال الخير هو الذي يؤثر لاجل ذاته وانه هو الذي يؤثر

غيره لاجله وانه هو الذي يشوقه الكل من ذوي الفهم والحس والشر حده عكس ذلك

(٣١) فصل في الفرق بين الارادة والاختيار قال الاختيار أن الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة وتقع أيضاً أرادته على اشياء غير ممكنة مثل أن الانسان بهوى أن لا يموت والارادة أعم من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختياراً

(٣٢) حد أرسطو النفس فقال انها استكمال أول لجسم طبيعي لى آذي حيوة بالقوة

(٣٣) وقال الجوهر على وجهين جوهر هيلاني وجوهر ضروري

فالجسم على ضربين جسم طبيعي وجسم صناعي فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم له حياة كالحيوان وقسم ليس له حياة كالاسطقسات والجسم الصناعي كالسرر والثوب وما يشبهها

(٣٤) فصل الاستقصات مبادي الجواهر المركبة من الاستقصات وهي النار والهواء والماء والارض والجواهر مركبة من الاجسام الطبيعية والصناعية والاستقصات بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادي لها

(٣٥) الهوى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرًا ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار استقصات ثم بتولد صنوف المواليد والتركيب (٣٦) الافلاك كلها متناهية وليس يوارثها جوهر ولا شيء ولا حلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لانتمتعهم بزيادة واستكمال وحكي عن افلاطون عن سقراط انه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوة لا بالفعل

(٣٧) مسألة عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصح هذه القضية أم لا وان صحت فن أي جهة تصح فقال هذه مسألة جدلية والمسائل الجدلية من حيز الممكن على الاكثر وكل ما هو من هذا الحيز فانه مما ينظر فيه من جهة وجهة وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم الواحد يصح في بعض تلك الجهات وتبطل في ذلك الحكم أيضاً يصح في جهة أخرى فن نظر في هذه المسألة ينظر في قوت الضدين فليس العلم بها واحد وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالمعادل غير العلم بالجائر وأما من نظر في الضد من حيث هو ضد بضد فانه حينئذ يصير نظره في بعض المضادات اذ الضد من حيث هو يضد

ضده هو من باب المضاف والمضاف أن العلم بهما واحد وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل بدون الآخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدين واحداً وببعض الناس ظنوا معنى قولهم العلم بالضدين واحد هو أن الذي يعلم الضد الواحد بذلك العلم بعينه يعلم الضد الآخر يظنون بقولهم أن العلم من حيث العلم بجميع الأشياء واحد ولو سئلوا لم تقولون أن العلم بالمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد والعلم بالتباين واحد وخصصتم الضدين من بين جميع المختلفات لقالوا أن التباين الذي بين الضدين أشد اشتباكات وإذا صح الحكم في الأباغ يصح أيضاً فيما دونه وهذا عندي ضعيف والاول أصح (٣٨) المتقابلان هما الشيئان اللذان لا يمكن أن يوجدوا في موضع واحد من جهة واحدة في وقت واحد والمتقابلان أربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والمملكة مثل العمى والبصر والموجبة والسالبة

(٣٩) السكليات ضربان لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاتها وهو كلي الجوهر وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلي المرض الذي هو في موضوع على موضوع

(٤٠) الأشخاص ضربان لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا شيئاً خارجاً عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذي لا يقال على موضوع ولا في موضوع وأشخاص الجواهر إنما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها إنما تصير موجودة في أشخاصها وأشخاص الجواهر التي يقال أنها جواهر أولية وكلياتها جوهرتان لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر إذا كانت أكمل وجوداً من كلياتها من قبل إنها أخرى أن تكون مكيفة بأنفسها من أن تكون موجودة وأخرى أن تكون غير مفترقة في وجودها إلى شيء آخر إذ كانت غير محتاجة في قوامها إلى موضوع أصلاً وانها ليست في موضوع ولا

على موضوع وأنواع الجواهر أيضاً على هذا المثال أخرى أن تكون جواهر
وضرب لا يميز من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص المرض
والمرض المذكور في هذا الموضوع أعم مما تقدم ذكره في ايساغوجي فان ذلك
جنس وما تقدم ذكره نومان له وكل قضيتين متقابلتين إما شخصيتان معاً وإما
مهملتان معاً وإما متضادتان وإما تحت المتضادتين وإما متناقضتان أولاً
متناقضتان والمتضادتان تكون جميعاً في الممكنة والتي تحت المتضادتين تصدق
في الممكنة وسائرهما متضادتان فتقسمان الصدق والكذب في جميع الجهات
وتقابل الموجبة والسالبة أعم من تقابل المتضادين لان المتضادين لا يقسمان
الصدق والكذب ما لم يكن موضوعهما موجوداً وتقابل الإيجاب والسلب
مثل قولك زيد أبيض وزيد ليس بأبيض ومثل الانسان حيوان والامسان
ليس بحيوان وتقابل الموجبات التي محولاتها أضداد مثل قولك زيد أبيض
وزيد أسود أو هذا المدد زوج وهذا العدد فرد وإذا كانت القضايا التي
محولاتها أضداد لا تخلوا من أمرين أو أمور محدودة وكان قول الموجبة
والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة
والسالبة ويكذب حتى تكذب فاذن ليس ينبغي أن تحمل المطالبات موجبات
محولاتها أضداد بل النقيض ولا أيضاً ينبغي أن يوجد في القياس الخلف للفهم
إلا أن تضطر الى ذلك فتستعملها إذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة
المتقابلتين بأن يكون فيها الشرائط التي ذكرناها على مثال ما يوجد في الهندسة
كقولنا هذا إما أكبر أو أصغر أو مساو

(٤١٠) وللأسماء غير المخلصة ثلاثة معان فالاول منها معنى العدم مثل
فلان جاهل وفلان أعمى والثاني أعم منه وهو رفع الشيء عن أمر موجود
وشأن ذلك المرفوع عنه أن يوجد فيه أو في نوعه أو في جنسه إما باضطرار
أو بإمكان كقولنا عدد لا زوج فانه إيجاب معدول والثالث أعم من هذا وهو
رفع الشيء عن أمر موجود وان لم يكن من شأن الشيء أن يوجد فيه أصلاً

لا في كله ولا في بعضه كقوله في آفة سبحانه انه لا ثابت وفي السماء انه لا خفيف ولا ثقيل وأي أمر حمل عليه اسم غير مخلص فينبغي أن يوجد ذلك الأمر موجوداً وأي أمر كان موجوداً وسلب عنه شيء كانت قوة ذلك الشيء قوة إيجاب معدول ولا فرق في العبارة فيه بين أن يحمل سلباً أو إيجاباً معدولاً فإن اتفق في أمر ما يوجب أن يسلب عنه شيء ويكون موقعه موقعاً أن يصير قياساً فله أن يغير ويحمل إيجاباً معدولاً حتى يطرد القياس وهذا كأننا سألنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو موجود كان كأنه لا حكيم وهذا الذي قلناه أصل عظيم الشأن في العلوم وأغفاله عظيم المضره فينبغي به أن تراض فيه والسلب أهم صور عن غير المخلص لأن السلب اشتمل على رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه وما لا يوجد فيه والاسم الغير المخاص هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه فإن قولنا هذا الحائط طلم وهذا الحائط ليس بعالم ينقسم الصدق والكذب فإن السلب هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن والاسم غير المخلص هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه

(٤٣) التمثل إنما يكون بأن يوجد ما يعلم أولاً أن شيئاً موجود لا امر جزئي فينقله اللسان من ذلك الامر الى أمر جزئي شبيه بالاول فيحكم به عليه إذ كان الامر ان الجزئيان يعمهما المعنى الكلي الذي هو من جهة وجد الحكم في الجزئي الاول وكان وجود ذلك الحكم في الاول أظهر وأصرف وفي الثاني أخفى فالاول له مثل واثنائي يمثل بالاول وحكمتنا بذلك عليه تمثيل اثنائي بالاول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكون فالجسم مكون والسماء جسم والجسم مكون فالسماء مكونة وقد يكون القياس عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف يقارن لحدوث لا ينفك عنه فاذا كل جسم يقارن لحدوث لا ينفك عنه وكل يقارن لمحدث لا ينفك عنه فاذا كل جسم يقارن لمحدث لا ينفك عنه وكل يقارن لمحدث لا ينفك عنه فهو غير سابق للمحدث فاذا كل جسم غير سابق للمحدث وكل ما هو غير سابق للمحدث

فوجوده مع وجوده فإذا كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لا وجوده وكل ما وجوده بعد لا وجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود فالعالم جسم فاذن العالم محدث والقياس على طريق الجدل ردك الشيء إلى المشارك له في علته لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبه له العلة وهذا هو التمثيل بعينه

ح نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح

من أحكام النجوم

قال أبو اسحاق إبراهيم بن عبد الله البغدادي كنت شديد الحرص على معرفة الاحكام النجومية صادق الرغبة في اقتناء علمها كثير السعي في طلبها. مد من النظر في الكتب المولفة فيها مشغولاً مسهرها بها وأتقاً بصحتها غير شاك في أن الذي يعرض فيه من الخطأ إنما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج إليه فيها وقلة عناية الحساب وأصحاب الارصاد ومتخذي الآلات فيما يتقاطعون منها وأنه متى زالت العوائق وسقطت هذه الموانع وجد الاتقان في جميع ما ذكر وصحت الاحكام وانتفع بتقدمة المعرفة فيها وأحاط العلم بالكائنات المستقبلية وتكشفت المغيبات وظهرت الحفريات وكان اعتقادي مدة من الزمان مع ما كنت أحكمه طول تلك المدة من أمر الحساب وأبحث عنه من حال الارصاد وأطلبه من صنّف الآلات وأجددت جميعها في الضمائر والبداءآت فما لزداد من الاصابة إلا بعداً عن المطلوب إلا إياساً الآن ضجرت وارتبت فيه وعطفت على كتب الاوائل اقتنتها لأجد فيها ما يلزم لي فيها شفاء مما أنا فيه ووجدت كتب الحكماء وأصحاب الحقائق خلواً منها وأقاويلهم غير معبرتها ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذي كان معي شكاً والاعتقاد ظناً والثقة تهمة

والاخلاص ريباً فلما تهادى بي الايام وتطاولت المسدة وأنا على سبيل الذي ذكرته اتفق لي لقاء أبي نصر محمد بن محمد الفارابي الطرخاني فشكوت اليه حالي تلك وعرفته صدق رغبتني في الموقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح وسألته أن يكشف عما يصح من ذلك ويبين ما انضح له من مذهب الحكماء الاولين وأجابتني الى ما التمسته وجلس يقفني على أصل أصله قانون قانون مما به يوصل الى كنهه وحقيقته ويحاريني وأحاربه ويراجعني وأراجعني في ذلك الباب فلما كان ذا يوم أخرج الى جزءاً بخطه وكان فيه فصول وبذا كر كأنه كان يجمعها بوقت يتفرغ لها ويؤلفها ويتخذها كتاباً أو رسالة كعادته فالتسخت عامته وتاملته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذي كنت تعبت فيه وحقت عن قلبي مائة الوسواس الذي لم أكن أفك منها قديماً ووضع لي السبيل الى الممكن والممتع من الاحكام النجومية وهذه نسخة ما كان في ذلك الجزء كتبها لك لتأملها أن تنشط لذلك

(١) فصل قال أبو نصر فضيلة العلوم والصناعات انما تكون باحدى ثلاث اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بنظم الجدوى الذي فيه سواء كان ذلك متظراً أو محتضراً أما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذي فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها في زمان زمان وعند قوم قوم وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة وأما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكمثل النجوم وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها أو الاثنان منها في علم واحد كالعلم الالهي

(ب) قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو وذلك إما لنقصه وبغض يكونان في طبعه فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم وأما لانه لم يبلغ ما يماند الذي عنده وأما لفضيلة المستبطين له والمتمسكين به وإما لكثرة فهم وإما لجرى الانسان على نيل ما يرجونه أن يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة قانده وعموم النفع فيه لو صح وتحقق

وأما لاجتماع أكثر هذه الأسباب فيه وقد يخرج مثل هذا الظن الانسان الى قبول ما ليس بكلي على أنه كلي وما ليس بمنتهج من القياسات على أنه منتهج وما ليس ببرهان على أنه برهان

(ج) اذا وجد شيان متشابهان ثم ظهر أن شيئاً ثالثاً هو سبب لاحدهما فإن الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر وذلك لا يصح في كل متشابهين اذن التشابه قد يكون لمرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذي يتركب في الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس مركب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والاسنان حيوان فالمشاء حيوان والقرص شيه الانسان في أنه مشاء فهو أيضاً حيوان وهذا لا يصح في جميع المواضع اذ القنفذ أبيض وهو حيوان والاسفنداج أبيض لكنه ليس بحيوان

(د) أمور العالم وأحواله نوعان احدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للاجسام المجاورة والمحاذية لها وكذلك سائر ما أشبههما والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كدوت الانسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها فكل أمر له سبب معلوم فانه معد لان يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل أمر هو من الامور الاتفاقية فانه لا سبيل الى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والاجرام العلوية على وأسباب تلك وأسباب وليست بعلى وأسباب لهذه

(هـ) لو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفع لم يوجد في الامور الاساسية نظام البتة لا في الشرعيات ولا في السياسات لانه لو لا الخوف والرجاء لما أكتسب أحد شيئاً لغده ولما أطاع مرؤوس لرئيسه ولم غنى رئيس بمرؤوسه ولما أحسن أحد الى غيره ولما أطيع الله ولما قدم معروف اذ الذي يعلم أن جميع ما هو كائن في غدا لا محالة على ما سيكون ثم سعي سعياً فهو عايت أحق بشكلكم ما يتعم أنه لا ينفع به

(و) كل ما يمكن أن يعلم أو يحصل قبل وجوده بمجهة من الجهات فهو كالعلوم المحصلة وإن طافت عنه عوائق أو تراخت به المدة فاما ما لا يمكن أن يكون به مقدمة معرفة فذلك الذي لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده

(ز) الامور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويات ليس أحدها أولى بها من الآخر لا يوجد عليها قياس البتة اذ القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً لانه انما يحتاج القياس ليقيد علماً بوجود شيء فقط أولاً وجوده من غير أن يميل الذهن الى طرفي التقيض جميعاً بعد وجود القياس اذ الانسان من اول الامر واقف بذنه بين وجود الشيء ولا وجوده غير محصل أحدهما فأى فكر أو قول لا يحصل أحد طرفي التقيض ولا نفى الآخر فهو هذر باطل

(ح) التجارب انما تنفع في الأمور الممكنة على الاكثر فأما الممكنة في التدرة الممكنة على التساوي فانه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الروية واخذ التأهب والاستعداد انما يستفاد بها في الممكن على الاكثر لا غيره وأما الضروريات والمتعانت فظاهر من أمرهما ان الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل اما الحزم فقد يستفاد به في الامور الممكنة في التدرة والى على التساوي

(ط) لقد يظن بالافعال والاثار الطبيعية أنها ضرورية كالا حراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج وليس الامر كذلك لكنها ممكنة على الاكثر لاجل أن الفعل انما يحصل باجتماع معينين أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير والآخر تهيؤ المتفعل للقبول فهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتة كما ان النار وان كانت محرقة فانها متى لم تجد قابلاً متهيئاً للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر في سائر ما أشبهها وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعاً أنهم كان الفعل أكمل ولو لا ما يعرض من التمنع في المتفعل لكانت الافعال والاثار الطبيعية ضرورية •

(ي) لما كانت الامور الممكنة مجهولة سمي كل مجهول ممكناً وليس الامر كذلك اذ عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والمعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكناً ولاجل الظن السابق الى الوهم ان المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين أحدهما ما هو ممكن في ذاته والآخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سبباً لغلط عظيم وتخليط مضر حتي أن أكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن

(ك) ان أكثر الناس الذين لاجلهم لما وجدوا أموراً مجهولة يحثوا عنها ويطلبوا علمها ويتفرقوا عن أسبابها حتى توصلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة أحسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه وظنوا أنه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وأنه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلموا ان الامر في طبيعته يمتنع لان يكون به مقدمة معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصل ولا بمحكوم عليه بوجود ثبات أولاً وجوده

(ل) الاسماء المشتركة قد تصير سبباً للاغلوطات العظيمة فيحكم على أشياء بما لا وجود فيها لاجل اشتراكها في الاسم معاً ويصدق عليه ذلك الحكم كالحكام النجومية فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الاكثر كالتأثيرات الداخلية في الكيف ولما هي مناسبة اليها بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسان وهذه في ذواتها مختلفة الطوائع وانما اشتراكها في الاسم فقط فان من عرف بعض أجرام الكواكب وابعادها واطلق بذلك يعرف أنه حكم بحكم نجومية وذلك داخل في جملة الضروريات اذ وجوده أبداً كذلك ومن عرف ان كوكباً من الكواكب كالشمس مثلاً اذا حاذي مكاناً من الامكنة فانه يستحسن ذلك المكان ان لم يكن هناك مالم من جهة قابل السخونة واطلق بذلك فقد

حكم أيضاً بحكم نجومى وهو داخل في جملة الممكنات على الاكثر ومن ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطبق بذلك فقد حكم أيضاً بحكم نجومى وهو داخل في جملة الامور الظنية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها انما هو الاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشبه الامر فيها على أكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا منسذرين ولا مرئاضين بالعلوم الحقيقية أعنى للضرورة البرهانية

(م) مشاهدات الاجرام العلوية المضئنة مؤثرة في الاجرام السفلية بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكشف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما يتوسط أضوائها المشوبة لا غير

(ن) القدماء يختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضئنة أم لا فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضئ بذاته سوى الشمس وكل ما سواها من الكواكب يستغنى منها واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة فانهما يكسفان الشمس حيث يمران فيها بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضئنة بذواتها وأن السيارة مستضيئة من الشمس فلى أى هاتين الجهتين كانت فان تأثيرها بتوسط أضوائها القديمة أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع

(س) معلوم أن الكواكب متى استجمعت أنوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية أثرت فيها أثراً مخالفاً لما يؤثر عند انفرادها عنه وذلك يختلف بالاكث والاقل والاشد والاضعف والازيد والانقص بمقدار تهو ذلك الجسم في الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وأيضاً فان بين الاجسام تفاوتاً في القبول وهذه هي الخواص التى هي موجودة وقاعدة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهياتها على الاستقضاء والاستيفاء

(ف) العلل والاسباب إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة حالقربة معلومة مضبوطة على أكثر الامور وذلك مثل حيي الهواء من اثبات

ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق أن تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يتلى ضوء ويسامت بحراً فيمتد فيسقى الأرض فينبت الكلاً فيرتعا الحيوان فيسمن فيريح عليها اللسان فيستغني وكذلك ما أشبهها

(ص) لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية وأنها من حيز الممكن المجهول مثل أن يسامت الشمس بعض الأماكن الندية فترقع بحارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتعفن بها أبدان فتعطب فيرتهم أقوام فيستفنون غير أن الذي يزعم أنه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تقال أو معاقبة أو استخراج احساب أو مناسبة بين أجسام أو امراض فهو مدع مالا يدعن له عقل صحيح البتة

(ق) أمور العالم وأحوال اللسان فيه كثيرة وهي مختلفة فمنها خير ومنها شر ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها نافع ومنها ضار فأي واضح وضع بآراء كثيرة أفعاله كثيرة من أمور العالم مثل حركات النعام أو أصوات الطيور أو كلمات مسطوذة أو فصوص مضمولة أو سهام منشورة أو أسامي مذكورة أم حركات من حركات التجوّم أو ما أشبه ذلك بما هي فيه كثيرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ماوضع مما ذكر أنه كثيرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتفق فيها أسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها الا أن ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للمقابل أن يمتدّها وانما هو اتفاق يركن اليه من كان في عقله ضعف اما ذاتي واما عرضي فالذاتي هو ما يكون في اللسان الفتي الذي لا تجارب معه اما لعصر سنه وأما لبأوة طبعه والمرضى هو ما يكون للسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مفرطة أو غضب أو حزن أو خوف أو

طرب أو ما أشبه ذلك

(ر) من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التي بينها على ماسوي ذلك من أصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجدول الاكف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتبادل ويتغير بها ومنها انما هو لمعينين اثنين أحدهما هو أن تلك الاجرام هي مؤثرة في الاجرام السفلية بكيفياتها فهي لذلك مقلون بها أنها مؤثرة أيضاً بالتصالاتها والضرفاتها وظهورها وغيوبتها وتعارفها وتباعدتها والآخر انها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات

(ش) ليت شعري لما وجدت النعم التاليفية بعضها متنافرة وبعضها متلائمة وبعضها أشد ملائمة وبعضها أشد منافرة مالمذى يوجب أن لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب في العدد تلك النعم أيضاً حالها في المساعد والمناحس كذلك ماهو من المتفق عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هي بالوضع لا بالطبع وليس هناك البتة تغير وتخالف طبيعي

(ت) ألم تعلم أن الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التي تقال في مطالع البروج انما هي بالاضافة الى الاماكن باعيانها ولاجمل تلك الاماكن لانها في أنفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما أشبهها فإذا كان الامر كذلك فما الذي يوجب أن يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قبلت فيها وان صح ذلك في ذواتها فهو يوجب شيئاً غير ماهو داخل في التأثيرات الداخلة في باب كيف

(ث) من أعجب المجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس باعيانهم في موضع من المواضع فيستر بحمره عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك الملك من ملوك الارض ولو صح هذا الحكم وأطرده لوجب ان كل انسان أو أي جسم كان اذا استتر بمسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء

(خ) بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الاجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فما الذي دنا أصحاب الاحكام الى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس، اذ ليس كل ما أشبه شياً بمرض من الاعراض فانه يجب أن يكون شبيهاً به بطبعه وأن يصدر عن كل واحد منهما ما يصدر عن الآخر

(ذ) لو وجب أن يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيهاً بلون الدم مثل المربخ دليلاً على القتال وأوراقه الدماء لوجب أن يكون كل ما كان لونه أحمر من الاجسام السفلية أيضاً دليلاً على ذلك اذ هي أقرب منها وأشد ملائمة ولو وجب أن يكون كل ما كان حركته سريعة أو بطيئة من الكواكب دلائل على الطباطؤ والتسارع في الحوائج لوجب أن يكون كل بطيء وكل سريع من الاجرام السفلية ادل عليها ان هي أقرب منها وأشبه بها وأشد اتصالاً وكذلك الامر في سائرهما

(ط) ما أعجمي بصر من نظر في أمر البروج فلما وجد الحمل به ابتدأ في تعديدها حكم أنه يدل على رأس الحيوان وخصوصاً الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بأنه يدل على العنق والاكتاف وكذلك الى أن ينتهي الى الحوت حكم بأنه يدل على القدمين انما كان ينظر بينه السخيف وعقله المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين وهما غير متصلين بالرأس فيعلم أن حكمه غير مطرد في ذلك اذ أعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من أعظم المصائب أن الضرورة تدعوا الى التقويم بمثل هذا الطعن الذي لا يدري هل الطعن أضعف أم المصنعون غير أن الشر يدفع بالشر ولولا أن الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمخادعات مما يتطلبه الزمان لآثرت منها جملة

(ظ) من حكم بان زحل هو أبطل الكواكب سيرا والقمر أسرعها سيرا لم يقبل الحكم ان زحل أسرعها سيرا أن مسافته أطول لمسافات الكواكب السيارة سواها والقمر أبطلها اذ مسافته أقرب لمسافات تلك

(غ) هب أن القمر وسائر الكواكب أدلة على الامور والاحوال على ما وصفه أصحاب الاحكام لم قالوا أن الامور التي يراد أن تكون خفية مستورة ينبغي أن تتعاطاها في وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر أما علموا أن ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك بالقياس اليئنا لاغير وكذلك ماقلوه في الامتلاء والاستقلال ومنهما لم يلحقه في ذاته تغير فالذي يجب أن يالحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع

(ك) لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابس باقيا من العلماء فما معنى الاحتراق الذي ادعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلم لم يجتمعوا بان الكواكب التي هي دليل على نوع من أنواع الناس مثل عطارد الذي وضوه دليلا على الكتبة أو على من يكون هو صاحب طالعهم وهيلاجه اذا قرب من الشمس أن يكون له تمكن من السلطان وقرب اليه وزافي لكنهم جعلوا ذلك منعصا

(ل) من يظن ان هذه شجارب عليها وجدت دلائلي هذه الكواكب وشهاداتها فليغمد الى سائر ما وضع ليقبلها معلوما في المواليدي والمساائل والتجاذيل فان وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظن وحسيان واستحسان وعرفنة

(م) لم تر أحدا وان كان من الاشتهار باحكام النجوم والايان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورأها مثل غاية وهو يقطع أمرا بما يهجمه لاجل حكم يحكم له به وان طاب في طالع مولده أو يسأله جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول اخراج مال وترك خزم في حرب وأخذ زاد في سفر

أو ما أشبهه ذلك وإذا كان الأمر على هذا السبيل فما اشتغالهم بهذا الفن إلا
لاحدي ثلاثاً أما لتفكر وولوع وأما لتسكت وتشوق وتميش به وأما الحزم
مفرط وعمل بما قيل أن كل مقول محذور منه

* ن *

قطعة مأخوذة من تاريخ الحكماء تأليف جمال الدين أبي الحسن علي بن
يوسف القفطلي وزير السلطان بحلب المتوفي سنة ٦٤٦
محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي الفيلسوف من فاراب إحدي
مدن الترك فيما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن
بغداد وقرأ بها العلم الحكيم على يوحنا بن حيلان المتوفي بمدينة السلام في أيام
المقتدر واستفاد منه وبرز في ذلك على أقرانه وأربى عليهم في التحقيق وشرح
الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متاولها وجميع ما يحتاج
إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي
وغيره من صناعة التحليل وإنحاء التعليم وأوضح القول فيها عن طرق المنطق
الحسنة وأفاد الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس
في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد
هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها ليسبق إليه ولا يذهب
أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر
فيه وله كتاب في أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة
الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف
وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وتجارها علما علما وبين كيف التدرج
من بعض إلى بعض شيئاً شيئاً بدأ بفلسفة أفلاطون يعرف بفرضه منها
وسمى تأليفه فيها ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس يقدم لها مقدمة جلية
يعرف منها بتدرجه إلى الفاسفة ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية

والطبيعية كتابا حتى انتهى به القول الى النسخة الموجبة الى اول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه فلا أعلم كتابا أجدي على طالب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم عام منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغوريوس وكيف هي الاوائل الموضوعية لجميع العلوم الا منه ثم له بعد هذا في العلم الالهي وفي العلم المدني كتابان لانظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بمجل عظيمة من العلم الالهي على مذهب أرسطوطاليس في المبادئ الست الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتاج للمدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية

وكان أبو نصر الفارابي معاصرا لأبي بشر متى بن يونس الا أنه كان دونه في السن وفوقه في العلم وعلي كتب متى بن يونس في علم المنطق تمويل العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالمشرق لغرب مأخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة أبي بشر ببغداد في خلافة الراضي وقدم أبو نصر الفارابي على سيف الدولة أبي الحسن علي بن الهيثم عبد الله بن حمدان الى حلب وأقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف وقدمه سيف الدولة وأكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزله من الفهم ورحل في صحبته الى دمشق فأدركه اجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة

وهذه أسماء تصانيفه كتاب البرهان كتاب القياس الصغير والكتاب الاوسط كتاب الجدل كتاب المختصر الصغير كتاب المختصر الكبير كتاب شرائط البرهان كتاب النجوم كتاب في قوة النفس كتاب الواحد والوحدة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة كتاب ما ينبغي ان يتقدم الفلسفة كتاب في المستعلق من كلامه في قاطيغوريوس كتاب في اغراض أرسطوطاليس كتاب في الجزء

(وما لا ياتجزأ) كتاب له في العقل والمعقول كتاب المواضع المنتزعة من الجدل كتاب شرح المستفاد في المصادرة الاولى والثانية كتاب تعليق ايماعوجي علي فرفوربوس كتاب احصاء العلوم كتاب الكناية كتاب الرد على النحوي كتاب الرد على جالينوس كتاب في آداب الجدل كتاب الرد على الراوندي كتاب في السعادة الموجودة كتاب التوطئة في المنطق كتاب المقاييس المختصر كناية كتاب النذر شرح كتاب المجسطي كتاب شرح البرهان لارسطوطاليس كتاب شرح الخطابة له كتاب المنة لطة له كتاب شرح القياس له وهو الكبير كتاب شرح المقولات تعليق كتاب شرح بارمينيساس صدر لكتاب الخطابة شرح السماع (الطبيعي) كتاب للمقدمات من موجود وضروري كتاب شرح المقالة للإسكندر في النفس كتاب شرح السماء والعالم شرح كتاب الاخلاق لارسطو كتاب شرح الانار العلوية تعليق الكتاب (الموسوم) بالحروف كتاب في المبادي الاسانية كتاب الرد على الرزاي كتاب في المقدمات كتاب في العلم الالاهي كتاب في اسم الفللفة ووصفها كتاب الفحص كتاب في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون كتاب في الجن و حال وجودهم كتاب في الجوهر كتاب في الفلسفة وسبب ظهورها كتاب التأثيرات العلوية كتاب في الحيلة (الهندسية) كتاب النواميس كتاب له لسبة الي صناعة المنطق كتاب السياسية المدنية كتاب في أن حركة الفلك سرمدية كتاب في الرؤيا كتاب احصاء القضايا كتاب في القياسات التي تستعمل كتب الموسيقى كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس كتاب شرح عبارات لارسطوطاليس على جهة التعليق كتاب الايقاعات كتاب مراتب العلوم كتاب في خطابة المغالطين وله جوامع الكتب المنطقية وله رسالة سماها نيل السعادات وله الفصول المنتزعة من الاخبار

(تبيين) قد جعلنا في الرسالة الاولى على حديثها لفقدها حال شروعتها في طبع هذا الكتاب وعلى الله الاتكال واليه المرجع والمآب



Bibliotheca Alexandrina



0415170